Alain Badiou

O Ser e o Evento

Tradução:
Maria Luiza X. de A. Borges

Revisão técnica:
Márcio Souza Gonçalves
Doutorando em comunicação,
Escola de Comunicação da UFRJ

Ieda Tucherman
Doutora, professora da pós-graduação
da Escola de Comunicação / UFRJ

LISO DO SUÇUARÃO
BIBLIOTECA PESSOAL

Jorge Zahar Editor
Editora UFRJ

Título original:
L'être et l'événement

Tradução autorizada da primeira edição francesa,
publicada em 1988 por Éditions du Seuil, de Paris, França,
na coleção L'ordre philosophique

Copyright © janeiro de 1988, Éditions du Seuil

Copyright © 1996 da edição em língua portuguesa:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (021)240-0226 / fax: (021)262-5123

UFRJ
Reitor: Paulo Alcântara Gomes; *Vice-Reitor:* José Henrique Vilhena de Paiva;
Coordenadora do Fórum de Ciência e Cultura: Myriam Dauelsberg

Editora UFRJ
Diretora: Heloísa Buarque de Holanda; *Editora-assistente:* Lucia Canedo;
Coordenadora de produção: Ana Carreiro; *Conselho editorial:* Heloísa Buarque de Holanda (presidente),
Carlos Lessa, Fernando Lobo Carneiro, Flora Süssekind, Gilberto Velho, Margarida de Souza Neves

Editora UFRJ
Fórum de Ciência e Cultura
Av. Pasteur, 250 — 1º andar
22295-900 — Rio de Janeiro, RJ
fax: (021) 295-1397

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Badiou, Alain
B126s O ser e o evento / Alain Badiou; tradução, Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica; Márcio Souza Gonçalves, Ieda Tucherman. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.

Tradução de: L'être et l'évènement
ISBN 85-7110-350-X

1. Ontologia. I. Título.

CDD 111
96-0432 CDU 111

Sumário

Introdução 11

I
O Ser: Múltiplo e Vazio. Platão/Cantor 27

1. O um e o múltiplo: condições *a priori* de toda ontologia possível 29
2. Platão 35
3. Teoria do múltiplo puro: paradoxos e decisão crítica 40
   Nota técnica: As convenções de escrita 48
4. O vazio: nome próprio do ser 50
5. A marca Ø 56
   1. O mesmo e o outro: o axioma de extensionalidade 56
   2. As operações sob condição: axiomas dos subconjuntos, da união, de separação e de substituição 57
   3. O vazio, sutura subtrativa ao ser 61
6. Aristóteles 64

II
O Ser: Excesso, Estado da Situação. Um/Múltiplo, Todo/Partes, ou ∈/⊂? 71

7. O ponto de excesso 73
   1. Pertença e inclusão 73
   2. O teorema do ponto de excesso 75
   3. O vazio e o excesso 77
   4. Um, conta-por-um, unicidade e arranjo-em-um 79
8. O estado, ou metaestrutura, e a tipologia do ser (normalidade, singularidade, excrescência) 82
   Quadro recapitulativo 89

9. O estado da situação histórico-social 90
10. Espinosa 96

III
O SER: NATUREZA E INFINITO.
HEIDEGGER/GALILEU 103

11. A natureza: poema ou matema? 105
12. O esquema ontológico dos múltiplos naturais e a inexistência da Natureza 110
    1. O conceito de normalidade: conjuntos transitivos 110
    2. Os múltiplos naturais: os ordinais 112
    3. O jogo da apresentação nos múltiplos naturais, ou ordinais 113
    4. Último elemento natural (átomo único) 116
    5. Um ordinal é o número daquilo de que é o nome 116
    6. A Natureza não existe 117
13. O infinito: o outro, a regra e o Outro 119
14. A decisão ontológica "há infinito nos múltiplos naturais" 125
    1. Ponto de ser e operador de percurso 125
    2. Sucessão e limite 128
    3. O segundo selo existencial 129
    4. O infinito enfim definido 130
    5. O finito, em segundo lugar 132
15. Hegel 133
    1. O matema do infinito revisitado 133
    2. Como pode um infinito ser mau? 135
    3. A volta e a nomeação 136
    4. Os arcanos da quantidade 137
    5. A disjunção 139

IV
O EVENTO: HISTÓRIA E ULTRA-UM 141

16. Sítios eventurais e situações históricas 143
17. O matema do evento 147
18. A interdição lançada pelo ser sobre o evento 151
    1. O esquema ontológico da historicidade e da instabilidade 151
    2. O axioma de fundação 152
    3. O axioma de fundação é uma tese metaontológica da ontologia 153

4. Natureza e história 154
5. O evento é do domínio d'o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser 155
19. Mallarmé 157

V
O EVENTO: INTERVENÇÃO E FIDELIDADE.
PASCAL/ESCOLHA; HÖLDERLIN/DEDUÇÃO 163

20. A intervenção: escolha ilegal de um nome
do evento, lógica do Dois, fundação temporal 165
21. Pascal 173
22. A forma-múltipla da intervenção: há um ser da escolha? 181
23. A fidelidade, a conexão 188
24. A dedução como operador da fidelidade ontológica 194
1. O conceito formal da dedução 195
2. O raciocínio hipotético 197
3. O raciocínio pelo absurdo 199
4. Tríplice determinação da fidelidade dedutiva 203
25. Hölderlin 205

VI
QUANTIDADE E SABER.
O DISCERNÍVEL (OU CONSTRUTÍVEL):
LEIBNIZ/GÖDEL 211

26. O conceito da quantidade e o impasse da ontologia 213
1. Comparação quantitativa dos conjuntos infinitos 214
2. Correlato quantitativo natural de um múltiplo: cardinalidade e cardinais 216
3. O problema dos cardinais infinitos 218
4. O estado de uma situação é quantitativamente maior
do que a própria situação 219
5. Primeiro exame do teorema de Cantor: a escala de medida
dos múltiplos infinitos, ou sucessão dos alefs 220
6. Segundo exame do teorema de Cantor: que medida do excesso? 222
7. Completa errância do estado de uma situação: o teorema de Easton 223
27. Destino ontológico da orientação no pensamento 225
28. O pensamento construtivista e o saber do ser 228
29. Dobradura do ser e soberania da língua 235
1. Construção do conceito de conjunto construtível 236

2. A hipótese de construtibilidade 238
3. Absolutez 240
4. O não-ser absoluto do evento 242
5. A legalização da intervenção 242
6. Normalização do excesso 244
7. A ascese sapiente e sua limitação 245

30. Leibniz 250

VII
O GENÉRICO: INDISCERNÍVEL E VERDADE.
O EVENTO — P.J. COHEN 257

31. O pensamento do genérico e o ser em verdade 259
1. O saber revisitado 260
2. As investigações 260
3. Verdade e veridicidade 262
4. Procedimento genérico 264
5. O genérico é o ser-múltiplo de uma verdade 267
6. Existem verdades? 268

32. Rousseau 271

33. O matema do indiscernível: a estratégia de P.J. Cohen 279
1. Situação fundamental quase completa 281
2. As condições: material e sentido 284
3. Subconjunto (ou parte) corrreto(a) do conjunto das condições 286
4. Subconjunto indiscernível, ou genérico 288

34. A existência do indiscernível: o poder dos nomes 292
1. O risco da inexistência 292
2. Lance de teatro ontológico: o indiscernível existe 293
3. A nomeação do indiscernível 295
4. ♀-referente de um nome e extensão pelo indiscernível 297
5. A situação fundamental é uma parte de toda extensão genérica, e o indiscernível ♀ é sempre um elemento seu 298
6. Exploração da extensão genérica 301
7. Indiscernibilidade intrínseca, ou em situação 302

VIII
O FORÇAMENTO: VERDADE E SUJEITO.
ALÉM DE LACAN 305

35. Teoria do sujeito 307

1. A subjetivação: intervenção e operador de conexão fiel 308
2. O acaso, de que se tece toda verdade, é a matéria do sujeito 309
3. Sujeito e verdade: indiscernibilidade e nomeação 310
4. Veridicidade e verdade do ângulo do procedimento fiel: o forçamento 313
5. A produção subjetiva: decisão de um indecidível, desqualificação, princípio dos inexistentes 317

36. O forçamento: do indiscernível ao indecidível 321
1. A técnica do forçamento 322
2. Uma extensão genérica de uma situação quase completa é também quase completa 325
3. Estatuto dos enunciados verídicos em uma extensão genérica $S(\varphi)$: o indecidível 326
4. Errância do excesso (1) 328
5. Ausentificação e conservação da quantidade intrínseca 331
6. Errância do excesso (2) 332
7. Do indiscernível ao indecidível 333

37. Descartes/Lacan 336

ANEXOS 341

Apêndices 343
1. Princípio de minimalidade para os ordinais 345
2. Uma relação, ou uma função, nada mais é que um múltiplo puro 347
3. Heterogeneidade dos cardinais: regularidade e singularidade 350
4. Todo ordinal é construtível 353
5. Sobre a absolutez 355
6. Símbolos primitivos da lógica e recorrência sobre o comprimento das fórmulas 357
7. Forçamento da igualdade para os nomes de categoria nominal 0 359
8. Toda extensão genérica de uma situação quase completa é quase completa 363
9. Conclusão da demonstração de $|p(\omega_0)| \geq \partial$ em uma extensão genérica 366
10. Ausentificação de um cardinal ∂ de S em uma extensão genérica 368
11. Condição necessária para que um cardinal seja ausentificado em uma extensão genérica 369
12. Cardinalidade das anticadeias de condições 371

Notas 373

Dicionário 385

Introdução

1

Admitamos que hoje, na escala mundial, seja possível começar a análise do estado da filosofia pela suposição dos três enunciados que se seguem:

1. Heidegger é o último filósofo universalmente reconhecível.

2. A figura da racionalidade científica é conservada como paradigma, de maneira dominante, pelos dispositivos de pensamento, sobretudo norte-americanos, que se seguiram às mutações matemáticas, às da lógica e aos trabalhos do círculo de Viena.

3. Está em desenvolvimento uma doutrina pós-cartesiana do sujeito, cuja origem pode ser atribuída a práticas não filosóficas (a política, ou a relação instituída com as "doenças mentais"), e cujo regime de interpretação, marcado pelos nomes de Marx (e Lenin), de Freud (e Lacan), está enredado em operações, clínicas ou militantes, que excedem o discurso transmissível.

Que há de comum nestes três enunciados? Não há dúvida de que designam, cada um à sua maneira, o *fecho* de uma época inteira do pensamento e de seus desafios. Heidegger, no elemento da desconstrução da metafísica, pensa a época como regida por um esquecimento inaugural, e propõe um retorno grego. A corrente "analítica" anglo-saxã desqualifica a maior parte das frases da filosofia clássica como desprovidas de sentido, ou limitadas ao exercício livre de um jogo de linguagem. Marx anunciava o fim da filosofia, e sua realização prática. Lacan fala de "antifilosofia", e prescreve ao imaginário a totalização especulativa.

Por outro lado, o que há de incongruente nestes enunciados salta aos olhos. A posição paradigmática da ciência, tal como, até em sua negação anarquizante, ela organiza o pensamento anglo-saxão, é assinalada por Heidegger como um efeito último, e niilista, da disposição metafísica, ao passo que Freud e Marx conservam seus ideais, e que o próprio Lacan reconstituía nela, pela lógica e a topologia, os esteios de eventuais matemas. A idéia de uma emancipação, ou de uma salvação, é proposta por Marx ou Lenin no modo de uma revolução social, mas é considerada por Freud ou Lacan com um pessimismo cético, considerada por Heidegger na antecipação retroativa do "retorno

dos deuses", enquanto, *grosso modo*, os americanos se contentam com o consenso em torno dos procedimentos da democracia representativa.

Há, portanto, acordo geral quanto à convicção de que nenhuma sistemática especulativa é concebível, e de que está encerrada a época em que a proposição de uma doutrina do nó ser/não-ser/pensamento (se admitirmos que é desse nó que, desde Parmênides, se origina o que chamamos "filosofia") podia ser feita na forma de um discurso acabado. O tempo do pensamento está aberto para um regime de apreensão diferente.

Há desacordo quanto à questão de saber se essa abertura, cuja essência é encerrar a idade metafísica, se indica como *revolução*, como *retorno*, ou como *crítica*.

Minha própria intervenção nessa conjuntura consiste em traçar nela uma diagonal, pois o trajeto de pensamento que tento passa por três pontos suturados, cada um, num dos três lugares que os enunciados acima designam.

— Com Heidegger, vamos sustentar que é do ângulo da questão ontológica que se sustenta a re-qualificação da filosofia como tal.

— Com a filosofia analítica, afirmaremos que a revolução matemático-lógica de Frege-Cantor fixa orientações novas para o pensamento.

— Admitiremos, por fim, que nenhum aparato conceitual é pertinente se ele não for homogêneo às orientações teórico-práticas da doutrina moderna do sujeito, ela própria interior a processos práticos (clínicos ou políticos).

Esse trajeto remete a periodizações imbricadas, cuja unificação, a meu ver arbitrária, conduziria à escolha unilateral de uma das três orientações contra as demais. Vivemos uma época complexa, se não confusa, visto que as rupturas e as continuidades de que ela se entretece não se deixam subsumir sob um vocábulo único. Não há hoje "uma" revolução (ou "um" retorno, ou "uma" crítica). Eu tenderia a resumir assim o múltiplo temporal descompassado que organiza nossa situação:

1. Somos contemporâneos de uma *terceira época* da ciência, após a grega e a galileana. A cesura nomeável que abre esta terceira época não é (como no caso da grega) uma invenção — a das matemáticas demonstrativas —, nem (como na galileana) um corte — aquele que matematiza o discurso físico. É uma reorganização, a partir da qual se revelam a natureza da base matemática da racionalidade e o caráter da decisão de pensamento que a estabelece.

2. Somos igualmente contemporâneos de uma *segunda época* da doutrina do Sujeito, que não é mais o sujeito fundador, centrado e reflexivo, cujo tema se estende de Descartes a Hegel, e ainda permanece legível até Marx e Freud (e até Husserl e Sartre). O Sujeito contemporâneo é vazio, clivado, a-substancial, irreflexivo. Aliás, Ele pode apenas ser suposto no tocante a processos particulares cujas condições são rigorosas.

3. Somos, por fim, contemporâneos de um *começo* no que diz respeito à doutrina da verdade, depois que sua relação de consecutividade orgânica com o saber se desfez. Percebemos retroativamente que, até agora, reinou absoluta o que chamarei aqui a veridicidade; e, por estranho que isso possa parecer, convém dizer que a verdade é uma palavra nova na Europa (e alhures). De resto, esse tema da verdade atravessa Heidegger (que é o primeiro a subtraí-lo ao saber), os matemáticos (que no fim do século passado

rompem tanto com o objeto quanto com a adequação) e as teorias modernas do sujeito (que excentram a verdade de sua pronunciação subjetiva).

A tese inicial de minha empreitada, aquela a partir da qual dispomos o imbricamento das periodizações, extraindo o sentido de cada uma, é a seguinte: a ciência do ser-enquanto-ser *existe* desde os gregos, pois esse é o estatuto e o sentido das matemáticas. Somente hoje, porém, temos os meios de *saber* tal coisa. Dessa tese decorre que a filosofia não tem por centro a ontologia — a qual existe como disciplina exata e separada —, mas *circula* entre essa ontologia, as teorias modernas do sujeito e sua própria história. O complexo contemporâneo das condições da filosofia abarca, por certo, tudo a que se referem meus três enunciados primeiros: a história do pensamento "ocidental", as matemáticas pós-cantorianas, a psicanálise, a arte contemporânea e a política. A filosofia nem coincide com nenhuma dessas condições, nem elabora sua totalidade. Ela deve apenas propor um quadro conceitual onde possa se refletir a compossibilidade contemporânea desses elementos. Só o pode fazer — pois é isso que a despoja de toda ambição fundadora, em que se perderia — designando entre suas próprias condições, e como situação discursiva singular, a própria ontologia, sob a forma das matemáticas puras. É isso, propriamente, o que a liberta, e a consagra finalmente ao zelo das verdades.

As categorias que este livro dispõe, e que vão do puro múltiplo ao Sujeito, constituem a ordem geral de um pensamento tal que ele possa *se exercer* em toda a extensão do referencial contemporâneo. Elas estão, portanto, disponíveis para o serviço tanto dos procedimentos da ciência quanto da análise ou da política. Elas tentam organizar uma visão abstrata dos requisitos da época.

2

O enunciado (filosófico) segundo o qual as matemáticas *são* a ontologia — a ciência do ser-enquanto-ser — foi a réstia de luz que iluminou a cena especulativa que, em minha *Teoria do sujeito*, eu havia limitado, pressupondo pura e simplesmente que "havia" subjetivação. A compatibilidade desta tese com uma ontologia possível me preocupava, pois a força — e a absoluta fraqueza — do "velho marxismo", do materialismo dialético, fora postular tal compatibilidade sob a forma da generalidade das leis da dialética, isto é, afinal de contas, do isomorfismo entre a dialética da natureza e a dialética da história. Sem dúvida, esse isomorfismo (hegeliano) era natimorto. Quando nos batemos, até hoje, do lado de Prigogine e da física atômica para encontrar aí corpúsculos dialéticos, não passamos de sobreviventes de uma batalha que nunca foi seriamente travada senão sob as injunções um tanto brutais do Estado stalinista. A Natureza e sua dialética nada têm a ver com isso. Mas que o processo-sujeito seja compatível com o que é pronunciável — ou pronunciado — do ser, eis uma dificuldade séria, que, aliás, eu havia apontado na pergunta feita sem rodeios por Jacques-Alain Miller a Lacan em 1964: "Qual é sua ontologia?" Nosso mestre, esperto, respondeu por uma alusão ao não-ente, o que era apropriado, mas curto. Da mesma maneira, Lacan, cuja obsessão matemática só fez crescer com o tempo, havia indicado que a lógica pura era "ciência do real". O real continua sendo, contudo, uma categoria do sujeito.

Tateei durante vários anos em torno dos impasses da lógica — uma exegese cerrada dos teoremas de Löwenheim-Skolem, de Gödel, de Tarski — sem ultrapassar o quadro da *Teoria do sujeito* senão pela sutileza técnica. Sem me dar conta, eu continuava sob o domínio de uma tese logicista, que sustenta que a necessidade dos enunciados lógico-matemáticos é formal, porquanto resulta da erradicação de todo efeito de sentido, e que, de todo modo, não convém interrogar sobre aquilo por que esses enunciados são responsáveis, fora de sua consistência. Eu me enredava na consideração de que, supondo que há um referente do discurso lógico-matemático, não escapávamos da alternativa de pensá-lo, seja como "objeto" obtido por abstração (empirismo), seja como Idéia supra-sensível (platonismo), dilema em que nos encurrala a distinção anglo-saxã universalmente reconhecida entre as ciências "formais" e as ciências "empíricas". Nada disso era coerente com a clara doutrina lacaniana segundo a qual o real é o impasse da formalização. Eu estava no caminho errado.

Foi finalmente ao acaso de pesquisas bibliográficas e técnicas sobre o par discreto/contínuo que passei a pensar que era preciso mudar de terreno, e formular, quanto às matemáticas, uma tese radical. Pois o que me pareceu constituir a essência do famoso "problema do contínuo" era que tocávamos aí um *obstáculo* intrínseco ao pensamento matemático, em que se dizia o impossível próprio que lhe funda o domínio. Considerando bem os paradoxos aparentes das investigações recentes sobre a relação entre um múltiplo e o conjunto de suas partes, acabei por pensar que só havia aí figuras inteligíveis se admitíssemos de antemão que o Múltiplo seja, para os matemáticos, não um conceito (formal) construído e transparente, mas um real cujo descompasso interior, e o impasse, a teoria manifestava.

Cheguei então à certeza de que era preciso postular que a matemáticas escrevem aquilo que, do próprio ser, é pronunciável no campo de uma teoria pura do Múltiplo. Toda a história do pensamento racional pareceu-me esclarecer-se a partir do momento em que adotávamos a hipótese de que as matemáticas, longe de serem um jogo sem objeto, extraem a severidade excepcional da sua lei do fato de estarem condenadas a sustentar o discurso ontológico. Por uma inversão da questão kantiana já não se tratava de perguntar: "Como a matemática pura é possível?" e de responder: graças ao sujeito transcendental. Mas sim: sendo a matemática pura ciência do ser, como um sujeito é possível?

3

A consistência produtiva do pensamento dito "formal" não lhe pode vir unicamente de seu arcabouço lógico. Ele não é — justamente — uma forma, uma episteme, ou um método. É uma ciência *singular*. É isso que o sutura ao ser (vazio), ponto em que as matemáticas se desvinculam da lógica pura, que estabelece sua historicidade, os impasses sucessivos, as refusões espetaculares, e a unidade sempre reconhecida. Sob esse aspecto, para o filósofo, o corte decisivo, em que a matemática se pronuncia cegamente sobre sua própria essência, é criação de Cantor. Somente aí é finalmente significado que, seja qual for a prodigiosa diversidade dos "objetos" e das "estruturas" matemáticas, eles são *todos* designáveis como multiplicidades puras edificadas, de

maneira regrada, a partir unicamente do conjunto vazio. A questão da natureza exata da relação das matemáticas com o ser está, portanto, inteiramente concentrada — na época em que estamos — na decisão axiomática que autoriza a teoria dos conjuntos.

O fato de essa axiomática estar ela própria em crise, desde que Cohen estabeleceu que o sistema de Zermelo-Fraenkel não podia prescrever o tipo de multiplicidade do contínuo, só podia aguçar minha convicção de que ali se disputava uma partida crucial, ainda que absolutamente despercebida, relativa ao poder da linguagem no tocante ao que, do ser-enquanto-ser, se deixa matematicamente pronunciar. Parecia-me irônico que, na *Teoria do sujeito*, eu só tivesse utilizado a homogeneidade "conjuntista" da linguagem matemática como paradigma das categorias do materialismo. Divisava, além disso, conseqüências muito agradáveis para a asserção: "matemáticas = ontologia".

Em primeiro lugar, esta asserção nos livra da venerável busca do "fundamento" das matemáticas, pois o caráter apodíctico dessa disciplina é ganho diretamente pelo próprio ser, que ela pronuncia.

Em segundo lugar, ela esvazia o problema, igualmente antigo, da natureza dos objetos matemáticos. Objetos ideais (platonismo)? Objetos extraídos por abstração da substância sensível (Aristóteles)? Idéias inatas (Descartes)? Objetos construídos na intuição pura (Kant)? Na intuição operatória finita (Brower)? Convenções de escrita (formalismo)? Construções transitivas de lógica pura, tautologias (logicismo)? Se o que enuncio é defensável, a verdade é que *não há* objetos matemáticos. As matemáticas não *apresentam*, no sentido estrito, *nada*, sem que por isso sejam um jogo vazio, pois nada ter a apresentar, salvo a própria apresentação, isto é, o Múltiplo, e jamais convir assim à forma do ob-jeto, é certamente uma condição de todo discurso sobre o ser *enquanto ser*.

Em terceiro lugar, no tocante à "aplicação" das matemáticas às ciências ditas da natureza, a cujo propósito indagamos periodicamente o que autoriza seu sucesso — para Descartes ou Newton foi preciso Deus, para Kant, o sujeito transcendental, após o que a questão não foi mais seriamente praticada, senão por Bachelard, numa visão ainda constituinte, e pelos adeptos americanos da estratificação das linguagens —, vemos de imediato a luz que lança sobre isso o fato de que as matemáticas sejam concebidas como ciência, em qualquer hipótese, de tudo que é, *enquanto é*. A física, por sua vez, entra na apresentação. Ela precisa de mais, ou antes, de outra coisa. Mas sua compatibilidade com as matemáticas é de princípio.

Naturalmente, os filósofos estiveram muito longe de ignorar que devia haver uma ligação entre a existência das matemáticas e a questão do ser. A função paradigmática das matemáticas corre de Platão (e, sem dúvida, de Parmênides) a Kant, que ao mesmo tempo leva seu uso ao ápice — a ponto de saudar, no nascimento das matemáticas, indexado a Tales, um evento salvador para toda a humanidade (essa era também a opinião de Espinosa) — e, pela "inversão copernicana", esgota seu alcance, pois é o *fechamento* de todo acesso ao ser-em-si que funda a universalidade (humana, demasiado humana) das matemáticas. A partir disso, fora Husserl, que é um grande clássico atrasado, a filosofia moderna (entendamos: pós-kantiana) não será mais obsedada senão pelo paradigma histórico, e, afora algumas exceções louvadas e rejeitadas, como Cavaillès e Lautman, abandonará as matemáticas à sofística linguajeira anglo-saxã. Na França, é preciso dizê-lo, até Lacan.

É que os filósofos, que julgavam ter eles próprios constituído o campo onde a questão do ser ganha sentido, dispuseram, desde Platão, as matemáticas como modelo da certeza, ou como exemplo da identidade, embaraçando-se depois na *posição* especial dos "objetos" que articulavam essa certeza ou essas idealidades. Daí uma relação ao mesmo tempo permanente e distorcida entre filosofia e matemática, a primeira oscilando, para avaliar a segunda, entre a dignidade eminente do paradigma racional e o desprezo em que era mantida a insignificância de seus "objetos". De fato, que podiam valer números e figuras — categorias da "objetividade" matemática durante vinte e três séculos — comparados à Natureza, ao Bem, a Deus ou ao Homem? A não ser pelo fato de que a "maneira de pensar" em que esses magros objetos brilhavam sob as luzes da certeza demonstrativa parecia abrir caminho para certezas menos precárias sobre as entidades muito mais gloriosas da especulação.

No máximo, se chegamos a decifrar o que diz Aristóteles, Platão imaginava uma arquitetura matemática do ser, uma função transcendente dos números ideais. Ele recompunha igualmente um cosmo a partir dos polígonos regulares, é o que lemos no *Timeu*. Mas essa empresa, que encadeia o ser como Todo (a fantasia do mundo) a um estado dado das matemáticas, pode engendrar apenas imagens perecíveis. A física cartesiana escapou a isso.

A tese que sustento não declara em absoluto que o ser é matemático, isto é, composto de objetividades matemáticas. Não é uma tese sobre o mundo, mas sobre o discurso. Ela afirma que as matemáticas, em todo seu devir histórico, pronunciam o que é dizível do ser-enquanto-ser. Longe de se reduzir a tautologias (o ser é o que é) ou a mistérios (aproximação sempre diferida de uma Presença), a ontologia é uma ciência rica, complexa, inacabável, submetida ao duro jogo de uma fidelidade (no caso, a fidelidade dedutiva), e é assim que se revela que, na mera organização do discurso do que se subtrai a toda apresentação, podemos ter diante de nós uma tarefa infinita e rigorosa.

O ressentimento dos filósofos provém unicamente de que, se é exato que foram os filósofos que formularam a questão do ser, não foram eles, mas os matemáticos, que efetuaram a resposta a essa questão. Tudo que sabemos, e poderemos jamais saber, do ser-enquanto-ser, é disposto, na mediação de uma teoria pura do múltiplo, pela historicidade discursiva das matemáticas.

Russell dizia — sem acreditar nisso, é claro; na verdade ninguém jamais acreditou, salvo os ignorantes, o que certamente Russell não era — que as matemáticas são um discurso em que não se sabe do que se fala, nem se o que se diz é verdade. As matemáticas são, ao contrário, o *único* discurso que "sabe" absolutamente do que fala: o ser, como tal, ainda que esse saber não tenha nenhuma necessidade de ser refletido de maneira intramatemática, pois o ser não é um objeto, nem prodigaliza objetos. E é também o único, como se sabe, em que se tem a garantia integral, e o critério, da verdade do que se diz, a tal ponto que essa verdade é a única integralmente transmissível jamais encontrada.

4

Sei bem que a tese da identidade entre matemáticas e ontologia não convém nem aos filósofos nem aos matemáticos.

A "ontologia" filosófica contemporânea está inteiramente dominada pelo nome de Heidegger. Ora, para Heidegger, a ciência, de que a matemática não é distinguida, constitui o núcleo duro da metafísica, porquanto ele a dissolve na própria perda desse esquecimento em que a metafísica, desde Platão, havia fundado a certeza de seus objetos: o esquecimento do ser. O niilismo moderno, a neutralidade de pensamento têm por signo maior a onipresença técnica da ciência, a qual dispõe o esquecimento do esquecimento.

É pouco, portanto, dizer que as matemáticas — que, ao que eu saiba, ele só menciona lateralmente — não são, para Heidegger, uma via de acesso à questão original, o vetor possível de um retorno à presença dissipada. Ao contrário, elas são a própria cegueira, a grande e maior potência do Nada, a exclusão do pensamento pelo saber. É sintomático, de resto, que a instauração platônica da metafísica tenha sido acompanhada de um estabelecimento das matemáticas como paradigma. Assim, para Heidegger, pode se indicar desde a origem que as matemáticas são interiores à grande "virada" do pensamento que se efetua entre Parmênides e Platão, e pela qual o que estava em posição de abertura e de velamento se fixa e se torna, ao preço do esquecimento de sua própria origem, manejável na forma da Idéia.

O tema do debate com Heidegger dirá respeito simultaneamente, portanto, à ontologia e à essência das matemáticas, depois, por via de conseqüência, ao que significa que o lugar da filosofia seja "originalmente grego". Podemos abrir assim o desenvolvimento:

1. Heidegger ainda continua submetido, até em doutrina da retirada e do des-velamento, ao que, de minha parte, considero ser justamente a essência da metafísica, ou seja, a figura do ser como entrega e dom, como presença e abertura, e a da ontologia como proferição de um trajeto de proximidade. Chamarei *poético* esse tipo de ontologia, povoada pela dissipação da Presença e a perda da origem. Sabemos que papel desempenham os poetas, de Parmênides a René Char, passando por Hölderlin e Trakl, na exegese heideggeriana. Na *Teoria do sujeito*, quando eu convocava, para os nós da análise, Ésquilo e Sófocles, Mallarmé, Hölderlin ou Rimbaud, era por seguir seus passos que eu me esforçava.

2. Ora, à sedução da proximidade poética — a que sucumbo, mal a nomeio —, oporei a dimensão radicalmente subtrativa do ser, excluído não só da representação, mas de toda apresentação. Direi que o ser, enquanto ser, não se deixa aproximar de maneira alguma, mas somente suturar em seu vazio à aspereza de uma consistência dedutiva sem aura. O ser não se difunde no ritmo e na imagem, não reina sobre a metáfora; é o soberano nulo da inferência. A ontologia poética, que — como a História — está no impasse de um excesso de presença em que o ser se esquiva, deve ser substituída pela ontologia matemática, em que se realizam, pela escrita, a des-qualificação e a inapresentação. Seja qual for o preço subjetivo disso, a filosofia deve designar, porque é do ser-enquanto-ser que se trata, a genealogia do discurso sobre o ser — e a reflexão possível de sua essência — em Cantor, Gödel ou Cohen, mais que em Hölderlin, Trakl ou Celan.

3. Há, por certo, uma historicidade grega do nascimento da filosofia, e indubitavelmente essa historicidade é atribuível à questão do ser. No entanto, não é no enigma e no fragmento poético que a origem se deixa interpretar. Essas sentenças

pronunciadas sobre o ser e o não-ser na tensão do poema são encontradas igualmente na Índia, na Pérsia ou na China. Se a filosofia — que é a disposição para designar onde intervêm as questões conjuntas do ser e d'o-que-advém — nasce na Grécia, é porque aí a ontologia estabelece, com os primeiros matemáticos *dedutivos*, a forma obrigatória de seu discurso. É o intricamento filosófico-matemático — legível até no poema de Parmênides pelo uso do raciocínio apagógico — que faz da Grécia o sítio original da filosofia, e define, até Kant, o domínio "clássico" de seus objetos.

No fundo, afirmar que as matemáticas efetuam a ontologia desagrada aos filósofos porque essa tese os despoja por completo do que continuava a ser o centro de gravidade de sua fala, o último refúgio de sua identidade. As matemáticas, de fato, não têm hoje necessidade alguma da filosofia, e assim, podemos dizer, o discurso sobre o ser se perpetua "sozinho". É característico, aliás, que esse "hoje" seja determinado pela criação da teoria dos conjuntos, da lógica matemática, e depois da teoria das categorias e dos *topoi*. Esse esforço, ao mesmo tempo reflexivo e intramatemático, torna a matemática segura o bastante de seu ser — embora ainda cegamente — para atender doravante às necessidades de seu avanço.

5

O perigo é que, se os filósofos podem ficar desgostosos por saber que, desde os gregos, a ontologia tem a forma de uma disciplina separada, os matemáticos não fiquem nada satisfeitos com isso. Conheço o ceticismo, e até o desprezo divertido, com que os matemáticos acolhem esse gênero de revelação acerca de sua disciplina. Isso não me melindra, tanto mais que conto estabelecer neste livro o seguinte: é da essência da ontologia efetuar-se na exclusão reflexiva de sua identidade. Precisamente para aquele que *sabe* que é do ser-enquanto-ser que procede a verdade das matemáticas, fazer matemáticas — e especialmente matemáticas inventivas — exige que esse saber não seja em nenhum momento representado. Pois sua representação, pondo o ser em posição geral de objeto, corrompe imediatamente a necessidade, para toda efetuação ontológica, de ser desobjetivante. É por isso, naturalmente, que o que os americanos chamam o *working mathematician* acha sempre retrógradas e vãs as considerações gerais sobre sua disciplina. Ele não tem confiança senão em quem trabalha a seu lado na trincheira dos problemas matemáticos do momento. Mas essa confiança — que é a própria subjetividade prático-ontológica — é por princípio improdutiva quanto a toda descrição rigorosa da essência genérica de suas operações. Depende inteiramente de inovações particulares.

Empiricamente, o matemático sempre suspeita que o filósofo não tem saber suficiente sobre isso para ter direito à palavra. Ninguém é mais representativo desse estado de espírito na França do que Jean Dieudonné. Aí está um matemático unanimemente conhecido pelo enciclopedismo de sua competência matemática e pela preocupação de sempre promover os remanejamentos mais radicais da pesquisa. Jean Dieudonné é, além disso, um historiador das matemáticas particularmente esclarecido. Todos os debates concernentes à filosofia de sua disciplina o interessam. No entanto, a tese que ele propõe constantemente é aquela (inteiramente exata nos fatos) do assombroso

atraso em que os filósofos se mantêm em relação às matemáticas vivas, ponto do qual infere que tudo que podem dizer a respeito delas carece de atualidade. Dieudonné critica especialmente aqueles (como eu, diga-se de passagem) cujo interesse se volta sobretudo para a lógica e a teoria dos conjuntos. Estas são, para ele, teorias "acabadas", em que é possível refinar e sofisticar ao infinito, sem que isso tenha interesse ou conseqüência muito maior do que fazer malabarismos com problemas de geometria elementar, ou dedicar-se aos cálculos de matriz (os "absurdos cálculos de matriz", diz ele).

Jean Dieudonné acaba assim na diretriz única de ter de dominar o *corpus* matemático ativo, moderno, e assegura que essa tarefa é viável, tanto que Albert Lautman, antes de ser assassinado pelos nazistas, não só o tinha conseguido, mas chegara mesmo a penetrar mais fundo na natureza das pesquisas matemáticas de ponta do que bom número de seus contemporâneos matemáticos.

Mas o paradoxo impressionante do elogio de Lautman por Dieudonné é que não vemos de maneira alguma que ele caucione os enunciados *filosóficos* de Lautman mais do que os dos ignorantes que fustiga. É que esses enunciados são de grande radicalismo. Lautman põe os exemplos tomados da mais recente atualidade matemática a serviço de uma visão transplatônica de seus esquemas. As matemáticas, para ele, realizam, no pensamento, a descida, a procissão das Idéias dialéticas que são o horizonte do ser de toda racionalidade possível. Lautman não hesita, já em 1939, em aproximar esse processo da dialética heideggeriana entre o ser e o ente. Acaso vemos Dieudonné mais disposto a validar essas altas especulações do que as dos epistemólogos "correntes", que estão um século atrasados? Ele não se pronuncia a respeito.

Pergunto então: de que pode servir ao filósofo a exaustividade do saber matemático, certamente boa em si mesma, por mais que seja difícil conquistá-la, se ela não é nem sequer, aos olhos dos matemáticos, uma garantia particular de validade para suas conclusões propriamente filosóficas?

No fundo, o elogio de Lautman por Dieudonné é um procedimento aristocrático, uma investidura. Lautman é reconhecido como membro da confraria dos verdadeiros sábios. Mas, que se trate de filosofia, permanece, e permanecerá sempre, algo de excedente nesse reconhecimento.

Os matemáticos nos dizem: sejam matemáticos. E se o somos, eis-nos honrados nessa condição, sem ter avançado um passo quanto à convicção e à adesão deles sobre a essência do espaço de pensamento matemático. No fundo, Kant, cujo referencial matemático explícito, na *Crítica da razão pura*, não vai muito além do famoso "7 + 5 = 12", desfrutou, da parte de Poincaré (um gigante matemático), de um reconhecimento maior do que o encontrado por Lautman, que se refere ao *nec plus ultra* de seu tempo, junto a Dieudonné e seus colegas.

Portanto, temos o direito, por nossa vez, de suspeitar que os matemáticos são tão exigentes no que se refere ao saber matemático na exata medida em que se contentam com pouco — quase nada — quanto à designação filosófica da essência desse saber.

Ora, num certo sentido eles têm toda razão. Se as matemáticas *são* a ontologia, não há outra saída para quem quer estar no desenvolvimento atual da ontologia senão praticando as matemáticas de seu tempo. Se a "filosofia" tem por núcleo a ontologia, a injunção "sejam matemáticos" é a correta. As novas teses sobre o ser-enquanto-ser nada mais são, de fato, do que as novas teorias, e os novos teoremas, a que se consagra o

working mathematician, que é um "ontologista sem o saber"; mas esse não-saber é a chave de sua verdade.

É, portanto, essencial, para manter um debate racional sobre o uso feito aqui das matemáticas, admitir uma conseqüência crucial da identidade entre as matemáticas e a ontologia, que é o fato de que *a filosofia está originariamente separada da ontologia*. Não como um vão saber "crítico" se esforça por nos fazer crer, que a ontologia não existe, mas antes porque ela existe plenamente, de tal modo que aquilo que é dizível — e dito — do ser-enquanto-ser não pertence de maneira alguma ao domínio do discurso filosófico.

Conseqüentemente, nosso intuito não é uma apresentação ontológica, um tratado sobre o ser, o qual jamais é, sendo apenas um tratado de matemáticas, como por exemplo a formidável *Introduction à l'analyse*, em nove volumes, de Jean Dieudonné. Somente uma tal vontade de apresentação exige que se passe pela brecha — estreita — dos problemas matemáticos mais recentes. Sem isso, seríamos cronistas da ontologia, não ontologistas.

Nosso intuito é estabelecer a tese metaontológica de que as matemáticas são a historicidade do discurso do ser-enquanto-ser. E o intuito desse intuito é remeter a filosofia para a articulação pensável de dois discursos (e práticas) *que não são ela*: a matemática, ciência do ser, e as doutrinas intervenientes do evento, o qual, precisamente, designa "o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser".

Que a tese ontologia = matemáticas seja metaontológica exclui que ela seja matemática, isto é, ontológica. É preciso admitir aqui a estratificação do discurso. Os fragmentos matemáticos cujo uso a demonstração dessa tese prescreve são comandados por regras filosóficas, não pelas da atualidade matemática. No geral, trata-se daquela parte das matemáticas em que se enuncia historicamente que todo "objeto" é redutível a uma multiplicidade pura, ela mesma edificada sobre a inapresentação do vazio (a teoria dos conjuntos). Naturalmente, esses fragmentos podem ser compreendidos como certo tipo de marcação ontológica da metaontologia, um índice de desestratificação discursiva, até mesmo como *uma ocorrência eventural** *do ser*. Esses pontos serão discutidos mais tarde. Por ora basta-nos saber que é não-contraditório considerar esses pedaços de matemática quase inativos — como dispositivos teóricos — *no* desenvolvimento da ontologia, em que reinam, antes, a topologia algébrica, a análise funcional, a geometria diferencial, etc., e considerar ao mesmo tempo que eles continuam sendo apoios obrigatórios, e singulares, para as teses metaontológicas.

Tentemos, portanto, dissipar o mal-entendido. Não pretendo em absoluto que os domínios matemáticos que menciono sejam os mais "interessantes" ou mais significativos do estado atual das matemáticas. É evidente que a ontologia segue seu curso, bem adiante deles. Não digo tampouco que esses domínios estão em posição de fundamento para a discursividade matemática, mesmo que figurem, em geral, no início de todo tratado sistemático. Começar não é fundar. Minha problemática não é, já disse, a do fundamento, pois isso seria aventurar-se na arquitetura interna da ontologia, quando

* Seguimos a tradução do termo *événementiel* proposta na tradução de M.D. Magno do *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro, Aoutra, 1991. (N.R.T.)

meu propósito é somente designar-lhe o sítio. Afirmo, contudo, que esses domínios são historicamente *sintomas*, cuja interpretação legitima o fato de que as matemáticas só sejam asseguradas de sua verdade na medida em que organizam o que, do ser-enquanto-ser, se deixa inscrever.

Se outros sintomas, mais ativos, viessem a ser interpretados, eu ficaria satisfeito, porque se poderia então organizar o debate metaontológico num quadro reconhecido. Com, talvez, talvez... a investidura dos matemáticos.

Aos filósofos, é preciso dizer, portanto, que é de um regramento definitivo da questão ontológica que pode derivar hoje a liberdade de suas operações realmente específicas. E aos matemáticos, que a dignidade ontológica de sua investigação, embora condenada à cegueira sobre si mesma, não impede que, libertos de seu ser de *working mathematicians*, eles se interessem pelo que está em jogo, segundo outras regras, e para outros fins, na metaontologia. Que se convençam, em todo caso de que a verdade está em jogo aí, e que é o fato de lhes ter confiado para sempre "o cuidado do ser" que a separa do saber e a abre ao evento.

Sem outra esperança contudo, mas isso basta, senão daí inferir, matematicamente, a justiça.

6

Se a realização da tese "as matemáticas são a ontologia" é a base deste livro, não é de modo algum sua finalidade. Por mais radical que seja, essa tese não faz senão *delimitar* o espaço próprio possível da filosofia. Sem dúvida, ela mesma é uma tese metaontológica, ou filosófica, tornada necessária pela situação atual acumulada das matemáticas (após Cantor, Gödel e Cohen) e da filosofia (após Heidegger). Mas sua função é abrir para os temas específicos da filosofia moderna, e em particular — pois que do ser-enquanto-ser a matemática é a guardiã — para o problema d'"o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser", a cujo respeito é precipitado, a bem dizer estéril, declarar desde já que se trata do não-ser. Como o deixa prever a tipologia periodizada com que iniciei esta introdução, o domínio (que *não é* um domínio, é antes um inciso, ou, como veremos, um suplemento) d'o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser se organiza, para mim, em torno de dois conceitos, emparelhados e essencialmente novos, que são os de verdade e de sujeito.

Não há dúvida de que o vínculo entre a verdade e o sujeito pode parecer antigo, ou, em todo caso, selar o destino da primeira modernidade filosófica, cujo nome inaugural é Descartes. Afirmo, no entanto, que é de um ângulo inteiramente diverso que são aqui reativados esses termos, e que este livro funda uma doutrina efetivamente pós-cartesiana, e até pós-lacaniana, daquilo que, para o pensamento, ao mesmo tempo des-liga a conexão heideggeriana do ser e da verdade e institui o sujeito, não como suporte ou origem, mas como *fragmento* do processo de uma verdade.

Do mesmo modo, se uma categoria devesse ser designada como emblema de meu empreendimento, não seria nem o múltiplo puro de Cantor, nem o construtível de Gödel, nem o vazio, pelo qual o ser é nomeado, nem mesmo o evento, onde se origina a suplementação pelo o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser. Seria o *genérico*.

Essa própria palavra, "genérico", por um efeito marginal em que as matemáticas se conformaram com a perda de sua arrogância fundadora, eu a tomo de um matemático, Paul Cohen. Com as descobertas de Cohen (1963), conclui-se o grande monumento de pensamento começado por Cantor e Frege no final do século XIX. Fragmentada, a teoria dos conjuntos se mostra inapta para revelar sistematicamente o corpo inteiro das matemáticas, e até para resolver seu problema central, aquele que atormentou Cantor sob o nome de hipótese do contínuo. O orgulhoso projeto do grupo Bourbaki, na França, encalha.

Mas a leitura filosófica desse remate autoriza, *a contrario*, todas as esperanças filosóficas. Gostaria de dizer aqui que os conceitos de Cohen (genericidade e forçamento) constituem, a meu ver, um *topos* intelectual pelo menos tão fundamental quanto o foram, em seu tempo, os famosos teoremas de Gödel. Eles atuam muito além de sua validade técnica, que até o momento os confinou na arena acadêmica dos últimos especialistas da teoria dos conjuntos. De fato, eles regram em sua ordem própria o velho problema dos indiscerníveis, refutam Leibniz e abrem o pensamento para a captura subtrativa da verdade e do sujeito.

Este livro se destina também a comunicar que teve lugar, no início dos anos sessenta, uma revolução intelectual de que as matemáticas foram o vetor, mas que repercute em toda a extensão do pensamento possível, e propõe à filosofia tarefas inteiramente novas. Se, nas meditações finais (de 31 a 36), narrei em detalhe as operações de Cohen; se tomei emprestado, se exportei as palavras "genérico" e "forçamento", a ponto de antepor seu desdobramento filosófico à sua aparição matemática, é para que seja enfim discernido e orquestrado esse evento Cohen, tão radicalmente deixado de fora de toda intervenção e de todo sentido que praticamente não existe versão sua, mesmo puramente técnica, em língua francesa.

7

É, portanto, ao que chamarei de procedimentos genéricos (há quatro deles: o amor, a arte, a ciência e a política), que se prendem tanto a reunião ideal de uma verdade quanto a instância *finita* de tal reunião, que é, a meus olhos, um sujeito. O pensamento do genérico supõe a completa travessia das categorias do ser (múltiplo, vazio, natural, infinito...) e do evento (ultra-um, indecidível, intervenção, fidelidade...). São tantos os conceitos que ele cristaliza que é difícil dar-lhe uma imagem. Direi, contudo, que ele se prende ao problema profundo do indiscernível, do inominável, do absolutamente qualquer. Um múltiplo genérico (e tal é sempre *o ser* de uma verdade) é subtraído ao saber, desqualificado, inapresentável. No entanto, este é um desafio crucial deste livro, e demonstraremos que ele se deixa pensar.

O que se passa na arte, na ciência, na verdadeira e rara política, no amor (se é que ele existe), é a vinda à luz de um indiscernível do tempo, que não é, por isso, nem um múltiplo conhecido ou reconhecido, nem uma singularidade inefável, mas que detém em seu ser-múltiplo todos os traços comuns do coletivo considerado, e, nesse sentido, é verdade de seu ser. O mistério desses procedimentos foi, em geral, remetido seja às suas condições representáveis (o saber do social, do sexual, do técnico...), seja ao além

transcendente de seu Um (a esperança revolucionária, a fusão amorosa, o ek-stase poético...). Na categoria do genérico, proponho um pensamento contemporâneo desses procedimentos, que mostra que eles são simultaneamente indeterminados e completos, porque, no furo de todas as enciclopédias disponíveis, eles certificam o ser-comum, o fundo-múltiplo, do lugar de onde procedem.

Um sujeito é então um momento finito desse certificado. Um sujeito *certifica localmente*. Ele só se sustenta por um procedimento genérico, e não há, portanto, *stricto sensu*, senão sujeito artístico, amoroso, científico ou político.

Para pensar autenticamente o que aqui é apenas grosseiramente mencionado, é preciso compreender como o ser pode ser suplementado. A existência de uma verdade depende da ocorrência de um evento. Mas como o evento não é *decidido* como tal, senão na retroação de uma intervenção, há aí, finalmente, uma trajetória complexa, reconstituída pelo plano deste livro, que é esta:

1. O ser: múltiplo e vazio, ou Platão/Cantor. Meditações 1 a 6.

2. O ser: excesso, estado de uma situação. Um/múltiplo, todo/partes, ou $\in/\subset$? Meditações 7 a 10.

3. O ser: natureza e infinito, ou Heidegger/Galileu. Meditações 11 a 15.

4. O evento: história e ultra-um. O o-que-não-é-o-ser. Meditações 16 a 19.

5. O evento: intervenção e fidelidade. Pascal/axioma da escolha, Hölderlin/dedução. Meditações 20 a 25.

6. Quantidade e saber. O discernível (ou construtível): Leibniz/Gödel. Meditações 26 a 30.

7. O genérico: indiscernível e verdade. O evento — P.J. Cohen. Meditações 31 a 34.

8. O forçamento: verdade e sujeito. Além de Lacan. Meditações 34 a 37.

Como vemos, o necessário percurso de fragmentos matemáticos é exigido para *encadear*, num ponto excessivo, essa torção sintomal do ser, que é uma verdade no tecido sempre total dos saberes. Compreender-se-á assim que meu propósito nunca é epistemológico, ou de filosofia *das* matemáticas. Fosse esse o caso, eu teria discutido as grandes tendências modernas dessa epistemologia (formalismo, intuicionismo, finitismo, etc.). A matemática é *citada* aqui para que se torne manifesta sua essência ontológica. Assim como as ontologias da Presença citam e comentam os grandes poemas de Hölderlin, de Trakl ou de Celan, e ninguém condena que o texto poético seja ao mesmo tempo exposto e incisado, também é preciso conceder-me, sem fazer a empresa pender para o lado da epistemologia (não mais que a de Heidegger para o lado da simples estética), o direito de citar e incisar o texto matemático. Pois o que é esperado dessa operação é menos um saber das matemáticas do que a determinação do ponto em que o dizer do ser advém, em excesso temporal sobre si mesmo, como *uma* verdade, sempre artística, científica, política ou amorosa.

É uma imposição da época que a possibilidade de citar as matemáticas seja exigível para que verdade e sujeito sejam pensáveis no seu ser. Que me seja permitido dizer que essas citações são, no fim das contas, mais universalmente acessíveis, e unívocas, do que as dos poetas.

8

Este livro, como o mistério da Santíssima Trindade, é "três-em-um". É constituído de trinta e sete meditações, esta palavra remetendo a características do texto de Descartes: a ordem das razões (o encadeamento conceitual é irreversível), a autonomia temática de cada desenvolvimento e um método de exposição que evita passar pela refutação das doutrinas estabelecidas ou adversas, para se desenvolver a partir de si mesmo. No entanto, o leitor não tardará a perceber que há três espécies bem diferentes de meditação. Algumas expõem, ligam e desdobram os conceitos orgânicos do trajeto de pensamento proposto. Vamos chamá-las de meditações puramente conceituais. Outras interpretam, num ponto singular, textos da grande história da filosofia (na ordem, onze nomes: Platão, Aristóteles, Espinosa, Hegel, Mallarmé, Pascal, Hölderlin, Leibniz, Rousseau, Descartes e Lacan). Vamos chamá-las de meditações textuais. Outras, por fim, se apóiam em fragmentos do discurso matemático, portanto do discurso ontológico. Vamos chamá-las de meditações metaontológicas. Qual o grau de dependência entre essas três fieiras, de que este livro é a trança?

— É certamente possível, mas árido, ler somente as meditações conceituais. No entanto, a prova de que as matemáticas são a ontologia não é realmente administrada aqui, e a origem verdadeira de muitos conceitos fica assim obscura, se seu encadeamento é estabelecido. Ademais, a pertinência desse aparato para uma leitura transversal da história da filosofia, oponível à de Heidegger, permanece em suspenso.

— É quase possível ler somente as meditações textuais, ao preço, contudo, de um sentimento de descontinuidade interpretativa, e sem que o lugar da interpretação seja realmente perceptível. Com essa leitura, transforma-se o livro numa coleção de ensaios, percebendo-se apenas que é sensato lê-los numa certa ordem.

— É possível ler somente as meditações metaontológicas. Mas há o risco de o peso próprio das matemáticas só conferir às interpretações filosóficas, se elas não estiverem escoradas no corpo conceitual, um valor de interstício ou de escansão. O livro transforma-se então num estudo denso e comentado de alguns fragmentos cruciais da teoria dos conjuntos.

Que a filosofia seja, como propus, uma circulação no referencial, é algo que só se realiza por completo se percorremos o conjunto. No entanto, certas combinações dois a dois (conceituais + textuais, ou conceituais + metaontológicas) sem dúvida já são praticáveis.

As matemáticas têm um poder próprio de fascinar e de apavorar que a meu ver é socialmente agenciado e não tem nenhuma razão intrínseca. Nada é pressuposto aqui, salvo uma atenção livre e isenta desse pavor *a priori*. Nada, salvo um hábito elementar das escritas abreviadas, ou formais, cujo princípio é evocado — e as convenções são detalhadas na "nota técnica" que segue a meditação 3.

Convencido, com todos os epistemólogos, de que o sentido de um conceito matemático só é inteligível quando medimos seu engajamento em demonstrações, tive o cuidado de reconstituir bom número de encadeamentos. Lancei em apêndice alguns percursos dedutivos mais delicados, mas instrutivos. Não demonstro mais quando a técnica da prova cessa de veicular um pensamento útil além de si mesma. Os cinco "maciços" matemáticos utilizados são os seguintes:

— Os axiomas da teoria dos conjuntos, introduzidos, explicitados e comentados filosoficamente (partes 1 e 2, depois 4 e 5). Não há aí, verdadeiramente, nenhuma dificuldade para ninguém, senão aquela que envolve todo pensamento continuado.

— A teoria dos números ordinais (parte 3). Mesma coisa.

— Algumas indicações sobre os números cardinais (meditação 26), onde vou um pouco mais depressa, mas supondo o exercício de tudo o que precede. O apêndice 4 completa essas indicações, e é, a meu ver, de grande interesse intrínseco.

— O construtível (meditação 29).

— O genérico e o forçamento (meditações 33, 34 e 36).

Estes dois últimos desenvolvimentos são ao mesmo tempo decisivos e mais complicados. Mas realmente valem a pena, e procurei uma exposição aberta a todo esforço. Muitos detalhes técnicos são lançados para o apêndice, ou omitidos.

Abandonei o sistema das notas obrigatórias, ou numeradas. Pois, se interrompemos a leitura com um número, por que não inserir no texto aquilo para o qual estamos convocando, assim, o leitor? Se esse leitor tiver uma dúvida, ele poderá verificar no final do volume se respondo a ela. O erro não será seu se saltar alguma nota, mas meu, quando não tiver correspondido a seu desejo.

Um dicionário dos conceitos será encontrado no fim do livro.

I

O Ser: Múltiplo e Vazio. Platão/Cantor

MEDITAÇÃO UM

O um e o múltiplo: condições *a priori* de toda ontologia possível

A experiência de que a ontologia, desde sua disposição parmenidiana, faz o pórtico de um templo em ruínas é a seguinte: o que se *apresenta* é essencialmente múltiplo; *o* que se apresenta é essencialmente um. A reciprocidade do um e do ser é certamente o axioma inaugural do discurso filosófico, que Leibniz enuncia esplendidamente: "O que não é *um* ser não é um *ser*." Mas é também seu impasse, em que os torniquetes do *Parmênides* de Platão nos habituam a essa singular volúpia de não ver jamais chegar a hora de concluir. Pois se o ser é um, é preciso acabar por afirmar que o que não é um, ou seja, o múltiplo, não é. Coisa que repugna ao pensamento, pois o que se apresenta é múltiplo, e não entendemos que se possa abrir um acesso ao ser fora de toda apresentação. Se a apresentação não é, haverá ainda sentido em designar como ser o que (se) apresenta? Inversamente, se a apresentação é, é preciso que o múltiplo seja, donde resulta que o ser não é mais reciprocável ao um, e que não é mais necessário considerar como um *o* que se apresenta, enquanto ele é. Coisa que repugna ao pensamento, porque a apresentação não é *esse* múltiplo senão enquanto o que ela apresenta se deixa contar por um.

Estamos prontos para uma decisão, a de romper com os arcanos do um e do múltiplo, onde a filosofia nasce e desaparece, Fênix de sua consumação sofística. Essa decisão não tem outra fórmula possível senão esta: o um *não é*. Não se trata, contudo, de ceder quanto ao que Lacan prende ao símbolo como seu princípio: *há* Um. Tudo se decide no controle do descompasso entre a suposição (que é preciso rejeitar) de um ser do um, e a tese de seu "há". Que pode haver que não seja? A rigor, certamente já é demais dizer "há Um", pois o "lugar de haver"*, tomado como localização errante, concede ao um um ponto de ser.

O que é preciso enunciar é que o um, que não é, existe somente como *operação*. Ou ainda: não há um, não há senão a conta-por-um. O um, por ser uma operação, não é jamais uma apresentação. Convém levar inteiramente a sério que "um" seja um

* Em francês, a expressão *il y a* indica *há aí*, o que nos levou a substituir o "y" pela expressão "lugar de haver". (N.R.T.)

número. E, salvo para pitagorizar, não convém afirmar que o ser, enquanto ser, seja número. Quer isto dizer que o ser não é tampouco múltiplo? A rigor, sim, porque ele só é múltiplo enquanto advém à apresentação.

Em suma: o múltiplo é o regime da apresentação, o um é, no tocante à apresentação, um resultado operatório, o ser é o que (se) apresenta, não sendo, por isso, nem um (pois somente a apresentação, ela própria, é pertinente para a conta-por-um), nem múltiplo (pois o múltiplo não é o regime *senão* da apresentação).

Fixemos o vocabulário. Chamo situação toda multiplicidade apresentada. A apresentação sendo efetiva, uma situação é o lugar do ter-lugar, sejam quais forem os termos da multiplicidade em questão. Toda situação admite um operador de conta-por-um, que lhe é próprio. É a definição mais geral de uma *estrutura* ser o que prescreve, para uma multiplicidade apresentada, o regime da conta-por-um.

Quando, numa situação, o que quer que seja é contado por um, isso significa somente sua pertença à situação no modo próprio dos efeitos de sua estrutura.

Uma estrutura é aquilo pelo que o número advém ao múltiplo apresentado. Quer isso dizer que o múltiplo, como figura da apresentação, não é "ainda" um número? Não se deve perder de vista que toda situação é estruturada. O múltiplo é legível aí retroativamente como "anterior" ao um, porquanto a conta-por-um é aí sempre um *resultado*. O fato de o um ser uma operação nos permite dizer que o domínio da operação não é um (pois o um *não é*), e que, portanto, ele é múltiplo, uma vez que, *na apresentação*, o que não é um é necessariamente múltiplo. A conta-por-um (a estrutura) institui efetivamente a onipertinência do par um/múltiplo para toda situação.

O que terá sido contado por um, por não o ter sido, se revela múltiplo.

Assim, e sem dúvida, é sempre no *a posteriori* da conta que a apresentação não é pensável senão como múltipla, e que se dispõe a inércia numérica da situação. Mas não há situação sem o efeito da conta, e é justo, portanto, pronunciar que a apresentação como tal é, quanto ao número, múltipla.

Podemos ainda dizê-lo assim: o múltiplo é a inércia retroativamente detectável a partir do fato de que a operação da conta-por-um deve efetivamente operar para que haja um. O múltiplo é o inevitável predicado do que é estruturado, pois a estruturação, isto é, a conta-por-um, é um efeito. Que o um, que não é, não possa se apresentar, mas somente operar, funda "para trás" de sua operação que a apresentação está no regime do múltiplo.

É claro que o múltiplo encontra-se aqui cindido. "Múltiplo" se diz, de fato, da apresentação, tal como retroativamente apreendida, como não-uma, dado que o ser-um é um resultado. Mas "múltiplo" se diz também da composição da conta, isto é, o múltiplo como "vários-uns" contados pela ação da estrutura. Há uma multiplicidade de inércia, a da apresentação, e uma multiplicidade de composição, que é a do número e do efeito da estrutura.

Convencionemos chamar *multiplicidade inconsistente*, a primeira, e *multiplicidade consistente*, a segunda.

Uma situação, isto é, uma apresentação estruturada, é, relativamente aos mesmos termos, sua dupla multiplicidade — inconsistente e consistente — estabelecida na partilha da conta-por-um, a inconsistência a montante, a consistência a jusante. A estrutura é ao mesmo tempo o que obriga a considerar, por retroação, que a apresentação

é um múltiplo (inconsistente), e o que autoriza, por antecipação, a compor os termos da apresentação como as unidades de um múltiplo (consistente). Há de se reconhecer que essa partilha da obrigação e da autorização faz do um, que não é, uma *lei*. Dá no mesmo dizer que o um não é e dizer que ele é uma lei do múltiplo, no duplo sentido daquilo pelo que o múltiplo é obrigado a se revelar como tal, e daquilo que regra sua composição estruturada.

O que pode ser um discurso sobre o ser, enquanto ser, conseqüente com o que precede?

Não há senão situações. A ontologia, se é que ela existe, é *uma* situação. Enredamo-nos de imediato numa dupla dificuldade.

Por um lado, uma situação é uma apresentação. Será então preciso que haja *uma* apresentação do ser como tal? Parece mais provável que "o ser" esteja compreendido no que toda apresentação apresenta. Não se concebe que ele possa se apresentar *enquanto ser*.

Por outro lado, se a ontologia — discurso sobre o ser-enquanto-ser — é uma situação, ela admite um modo de conta-por-um, uma estrutura. Mas a conta-por-um *do ser* não nos reconduz às aporias em que se sofisma que o um e o ser sejam reciprocáveis? Se o um não é, não sendo mais do que a operação da conta, não será preciso admitir que o ser *não é um*? E nesse caso, não é ele subtraído a toda conta? É, aliás, o que afirmávamos, ao declará-lo heterogêneo à oposição entre o um e o múltiplo.

O que pode também ser dito assim: não há estrutura do ser.

É neste ponto que se oferece a Grande Tentação, a que as "ontologias" filosóficas historicamente não resistiram, e que consiste em forçar o obstáculo afirmando que, de fato, a ontologia não é uma situação.

Dizer que a ontologia não é uma situação significa que o ser não pode se significar no múltiplo estruturado, e que somente uma experiência situada além de toda estrutura nos abre o acesso ao velamento de sua presença. A forma mais majestosa dessa convicção é o enunciado platônico segundo o qual a idéia do Bem, embora dispondo o ser, enquanto ser-supremamente-ser, no lugar do inteligível, não deixa por isso de ser ἐπεκεινα τῆς οὐσίας, "além da substância", isto é, inapresentável na configuração d'o-que-se-mantém-ali, Idéia que não é uma Idéia, mas aquilo de que a idealidade da Idéia extrai seu ser (τὸ εἶναι), e que, portanto, não se deixando conhecer na articulação do lugar, pode somente ser vista, contemplada, segundo um olhar que é o resultado de um percurso iniciático.

Cruzarei muitas vezes esta via. Sabemos muito bem que, *conceitualmente*, ela se dá nas teologias negativas, para as quais o fora-de-situação do ser se revela em sua heterogeneidade a toda apresentação e a toda predicação, isto é, numa radical estranheza em face tanto da forma múltipla da situação como do regime de conta-por-um, estranheza que institui o Um do ser, arrancado ao múltiplo, e nomeável somente como Outro absoluto; que, do ponto de vista da *experiência*, essa via se subordine à anulação mística, em que é da interrupção de toda situação apresentativa que, ao termo de um exercício espiritual negativo, se ganha uma Presença que é exatamente a do ser do Um enquanto não-ser, portanto a rescisão de todas as funções de conta do Um; que enfim, quanto à *linguagem*, ela afirme que sua riqueza poética, pela infração da lei das

denominações que comete, é a única adequada a se excetuar, na medida do possível, do regime corrente das situações.

A grandeza espantosa dos efeitos dessa escolha é justamente o que me convoca a não ceder quanto ao que a contradiz de ponta a ponta. Sustentarei, esta é a aposta deste livro, que *a ontologia é uma situação*. Terei, portanto, de resolver os dois grandes problemas que decorrem desta opção — o da apresentação, a partir da qual pode-se falar racionalmente do ser-enquanto-ser, e o da conta-por-um — em vez de fazê-los desaparecer na promessa de uma exceção. Se conseguir, é ponto por ponto que refutarei as conseqüências do que passo agora a chamar de ontologias da presença — pois a presença é o contrário exato da apresentação. *Conceitualmente*, é no regime positivo da predicação, e até da formalização, que atestarei que uma ontologia existe; a *experiência* será a da invenção dedutiva, em que o resultado, longe de ser a singularidade absoluta da santidade, será integralmente transmissível no saber; a *linguagem*, enfim, rescindindo todo poema, terá em seu poder o que Frege chamava uma ideografia. O conjunto oporá à tentação da presença o rigor do subtrativo, em que o ser não é dito senão por ser inconjecturável por toda presença, e por toda experiência.

"Subtrativo" se opõe aqui, como veremos, à tese heideggeriana de uma retirada do ser. Não é de fato no retirado-de-sua-presença que o ser fomenta o esquecimento de sua disposição original, até nos destinar — nós, no extremo máximo do niilismo — a um "retorno" poético. Não, a verdade ontológica é mais limitante e menos profética: é o ser excluído da apresentação que acorrenta o ser como tal a ser, para o homem, dizível, no efeito imperativo de uma lei, a mais rígida de todas as leis concebíveis, a lei da indiferença demonstrativa e formalizável.

Nosso fio é, portanto, considerar os paradoxos aparentes da ontologia como situação. É fácil admitir que todo este livro não seja demais para suprimi-los. Mas abramos a trilha.

Se não pode haver *uma* apresentação *do* ser, pois o ser advém em toda apresentação — e é por isso que ele não *se* apresenta , só nos resta uma saída: que a situação ontológica seja a *apresentação da apresentação*. Se este for o caso, de fato, permanece possível que seja do ser-enquanto-ser que se trata nessa situação, pois nenhum acesso ao ser se oferece a nós afora as apresentações. Quando menos, uma situação cujo múltiplo apresentativo é o da própria apresentação pode constituir o lugar de onde se apreende todo acesso possível ao ser.

Mas que significa que uma apresentação seja apresentação da apresentação? É possível ao menos concebê-lo?

O único predicado que até o momento vinculamos à apresentação é o múltiplo. Se o um não é reciprocável ao ser, em contrapartida o múltiplo é reciprocável à apresentação, na sua cisão constitutiva em multiplicidade inconsistente e consistente. Por certo, numa situação estruturada — e todas elas o são , o múltiplo da apresentação é *esse* múltiplo, cujos termos se deixam contar a partir da lei que é a estrutura (a conta-por-um). A apresentação "em geral" está mais latente do lado da multiplicidade inconsistente, a qual deixa aparecer, na retroação da conta-por-um, uma espécie de irredutibilidade inerte, dominial, do apresentado-múltiplo para o qual há a operação da conta.

Disto se infere a tese seguinte: se uma ontologia é possível, isto é, uma apresentação da apresentação, ela é situação do múltiplo puro, do múltiplo "em si". Mais precisamente: a ontologia não pode senão ser *teoria das multiplicidades inconsistentes enquanto tais*. "Enquanto tais" quer dizer: o que é apresentado na situação ontológica é o múltiplo, sem outro predicado do que sua multiplicidade. A ontologia, à medida que ela exista, será necessariamente ciência do múltiplo enquanto múltiplo.

Supondo-se, porém, que tal ciência exista, o que pode ser sua estrutura, isto é, a lei de conta-por-um que a rege como situação conceitual? Parece inadmissível que o múltiplo enquanto múltiplo se componha de uns, visto que a apresentação, que se trata de apresentar, é em si multiplicidade, e que o um não passa aí de um resultado. Compor o múltiplo segundo o um de uma lei — de uma estrutura — é certamente a perda do ser, se o ser só está "em situação" como apresentação da apresentação em geral, logo múltiplo enquanto múltiplo, subtraído em seu ser ao um.

Para que o múltiplo seja apresentado, não será preciso que esteja inscrito na própria lei que o um *não é*? E portanto que, de certa maneira, o múltiplo, ainda que seu destino seja constituir o lugar onde opera o um (o "há" do "há Um"), seja por si mesmo sem-um? Isso deixa transparecer a dimensão inconsistente do múltiplo de toda situação.

Mas se, na situação ontológica, a composição que autoriza a estrutura não tece de uns o múltiplo, do que essa estrutura autoriza a composição? O que, afinal de contas, é contado por um?

A exigência *a priori* que esta dificuldade nos impõe se resume em duas teses, requisitos para toda ontologia possível.

1. O múltiplo, de que a ontologia faz situação, só se compõe de multiplicidades. Não há um. Ou: todo múltiplo é um múltiplo de múltiplos.

2. A conta-por-um não passa do sistema de condições através das quais o múltiplo se deixa reconhecer como múltiplo.

Tenhamos cautela: esta segunda exigência é radical. Ela quer dizer, de fato, que o que a ontologia conta por um não é "um" múltiplo, no sentido em que ela disporia de um operador explícito de reunião do múltiplo em um, de uma definição do múltiplo-enquanto-um. Esta via nos faria perder o ser, pois ele voltaria a ser, se essa fosse a estrutura da ontologia, reciprocável ao um. A ontologia diria em que condições um *múltiplo* faz *um* múltiplo. Não. O que é preciso é que a estrutura operatória da ontologia discirna o múltiplo sem ter de o tornar um, e, portanto, sem dispor de uma definição do múltiplo. A conta-por-um deve prescrever aqui que tudo sobre o que ela legifera é multiplicidade de multiplicidades, e impedir que tudo que é "outro" do que o múltiplo puro — ou seja, o múltiplo disto ou daquilo, ou o múltiplo de uns, ou a própria forma do um — advenha à apresentação que ele estrutura.

No entanto, esta prescrição-interdição não pode em caso algum ser explícita, não pode dizer "não aceito senão a multiplicidade pura", pois nesse caso seria preciso ter o critério, a definição, do que ela é; portanto, mais uma vez, contá-la por um, e perder o ser, pois a apresentação cessaria de ser apresentação da apresentação. A prescrição é, portanto, totalmente implícita. Ela opera de tal maneira que só se trata das multiplicidades puras, sem jamais encontrar um conceito definido do múltiplo.

Que é uma lei cujos objetos são implícitos? Uma prescrição que não nomeia — na própria operação — a única coisa a que tolera se aplicar? É, evidentemente, um

sistema de axiomas. Uma apresentação axiomática consiste, de fato, em prescrever, a partir de termos não definidos, a regra de seu manejo. Essa regra conta por um no sentido em que os termos, não definidos, o são, contudo, por sua composição. Encontra-se, *de fato*, interditada toda composição em que a regra falha. Encontra-se, *de fato*, prescrito tudo que se conforma à regra. Jamais é encontrada uma definição explícita *do que* a axiomática conta por um, conta por seus objetos-uns.

É claro que somente uma axiomática pode estruturar uma situação em que o que é apresentado é a apresentação. De fato, só ela evita que se tenha de fazer um do múltiplo, deixando este último no implícito das conseqüências regradas pelas quais ele se manifesta como múltiplo.

A partir disso podemos compreender por que uma ontologia procede à inversão da díade consistência-inconsistência em relação às duas faces da lei: obrigação e autorização.

O tema axial da doutrina do ser é, como assinalei, a multiplicidade inconsistente. Mas a axiomática volta a fazê-la consistir como desdobramento inscrito, ainda que implícito, da multiplicidade pura, apresentação da apresentação. Esse tornar consistente axiomático evita a composição segundo o um; logo, é absolutamente específico. Não deixa por isso de ser impositivo. A montante de sua operação, o que ela interdita — sem nomeá-lo nem encontrá-lo — in-consiste. Mas o que in-consiste assim não é outra coisa senão a multiplicidade *impura*, ou seja, aquela que, componível segundo o um, ou particular (os porcos, as estrelas, os deuses...), em toda apresentação não ontológica, isto é, em toda apresentação em que o apresentado não é a própria apresentação, consiste segundo uma estrutura definida. Essas multiplicidades consistentes das apresentações particulares, uma vez depuradas de toda particularidade — portanto, captadas a montante da conta-por-um da situação onde se apresentam —, para advir axiomaticamente na apresentação de sua apresentação, não têm mais outra consistência senão sua multiplicidade pura, isto é, seu modo de inconsistência nas situações. É certo, portanto, que sua consistência primitiva é *interditada* pela axiomática, isto é, ontologicamente inconsistente, ao mesmo tempo em que é *autorizado* que sua inconsistência (sua pura multiplicidade apresentativa) seja ontologicamente consistente.

A ontologia, axiomática da inconsistência particular das multiplicidades, capta o em-si do múltiplo pelo tornar consistente toda inconsistência, e a inconsistência de toda consistência. Ela desconstrói, assim, todo efeito de um, fiel ao não-ser deste, para dispor, sem nomeação explícita, o jogo regrado do múltiplo, que não é senão a forma absoluta da apresentação, portanto o modo pelo qual o ser se propõe a todo acesso.

MEDITAÇÃO DOIS

Platão

"Se o um não é, nada é." *Parmênides*

A decisão ontológica em que se origina tudo o que digo, ou seja, o não-ser do um, é precisamente exposta em suas conseqüências dialéticas por Platão, bem no final do *Parmênides*. Esse texto é consagrado, como sabemos, a um "exercício" de pensamento puro que o velho Parmênides propõe ao jovem Sócrates, e esse exercício põe em jogo todas as conseqüências acarretadas, para o um e para o que não é ele (o que Platão chama "os outros"), por todas as hipóteses formuláveis quanto ao ser do um.

O que é usualmente designado como hipóteses seis, sete, oito e nove procede ao exame, sob a condição da tese "o um não é":

— das qualificações ou participações positivas do um (hipótese 6)

— de suas qualificações negativas (hipótese 7)

— das qualificações positivas dos outros (hipótese 8)

— as qualificações negativas dos outros (hipótese 9, a última de todo o diálogo)

O impasse do *Parmênides* é estabelecer que tanto o um quanto os outros possuem, e não possuem, todas as determinações pensáveis, que são totalmente tudo (πάντα πάντως ἐστί) e não o são (τε καὶ οὐκ ἔστι). É numa destruição geral do pensamento como tal que termina, portanto — ao que parece —, toda a dialética do um.

Interromperei, contudo, o processo desse impasse no ponto sintomal seguinte: não é segundo os mesmos procedimentos que a indeterminação absoluta do um-não-ente e a dos outros é estabelecida. Ou ainda: sob a hipótese do não-ser do um, a analítica do múltiplo é profundamente dissimétrica em relação à do próprio um. A causa dessa dissimetria é que o não-ser do um é analisado apenas como não-ser, e não nos diz nada do conceito do um, ao passo que, para os outros-que-não-o-um, é do ente que se trata, de modo que a hipótese "o um não é" prova ser a que *nos ensina o múltiplo*.

Vejamos, a partir de um exemplo, como Platão opera quanto ao um. Apoiando-se numa matriz sofística que encontramos na obra de Górgias, ele afirma que só se pode pronunciar "o um não é" atribuindo ao um essa participação mínima no ser que é o ser-não-ente (τὸ εἶναι μὴ ὄν). Esse ser-não-ente é, de fato, o vínculo (δεσμὸν) pelo qual o um, se ele não é, pode ser ligado ao não-ser que ele é. Em outras palavras, é uma lei da denominação racional do não-ser conceder, ao que não é, o ser em eclipse desse

não-ente que dizemos que ele não é. *O* que não é possui ao menos o ser do qual é possível indicar o não-ser, ou, como diz Platão, é certamente preciso que o um *seja* o um-não-ente (ἔστιν τὸ ἕν οὐκ ὄν).

Ora, não temos aí nada que diga respeito ao um em seu conceito próprio, pois essas considerações dependem apenas de um teorema ontológico geral: aquilo sobre o que se pode dizer que não é apresentado deve ao menos propor seu nome próprio à apresentação. Platão, na sua linguagem, formula expressamente este teorema: "O não-ente participa, sem dúvida, da não-entidade do não-ser-não-ente, mas também da entidade do ser-não-ente, se quisermos que seja de maneira acabada que o não-ente não seja." Reconheceremos facilmente, na participação paradoxal na entidade do ser-não-ente desse um que não é, a necessidade absoluta de marcar em algum espaço de ser *aquilo* cujo não-ser se indica, e é, portanto, realmente o puro nome do um que é subsumido aqui como ser mínimo no um-não-ente.

Do um, no entanto, nada é pensado aqui, senão a lei de ser em obediência à qual dizemos dele que ele não é. O um não é refletido como conceito além da generalidade hipotética de seu não-ser. Se se tratasse de qualquer outra coisa, que supuséssemos não ser, o paradoxo do acesso do não-ente ao ser por intermédio de seu nome seria a idêntica conseqüência do mesmo teorema. Esse paradoxo não é, portanto, e de maneira alguma, um paradoxo *do um*, pois ele apenas representa, a propósito do um, o paradoxo de Górgias sobre o não-ser. Sem dúvida, é indiscutível que um não-ser *determinado* deve possuir ao menos o ser de sua determinação. Mas dizer isso não determina de maneira alguma a determinação cujo ser afirmamos. Que se trate do um permanece inútil aqui.

As coisas se passam de maneira inteiramente diversa para o que não é o um-não-ente, para esses "outros" de que a hipótese do não-ser do um fornece, ao contrário, uma preciosíssima análise conceitual, na verdade uma teoria completa do múltiplo.

Platão assinala, em primeiro lugar, que o que não é o um, ou seja, os outros (ἄλλα), deve ser apreendido em sua diferença, sua heterogeneidade: τά ἄλλα ἕτερα ἔστιν, que traduzirei por: "os outros são Outros", a alteridade simples (o outro) remetendo aqui à alteridade fundadora (o Outro), isto é, ao pensamento da diferença pura, do múltiplo como disseminação heterogênea, e não como simples diversidade repetitiva. Mas o Outro, o ἕτερος, não pode designar aqui a distância entre o um e os outros-que-não-o-um, porque o um não é. Disso resulta que é em relação a si mesmos que os outros são Outros. Do fato de o um não ser se infere inevitavelmente que o outro é Outro do que o outro enquanto múltiplo absolutamente puro, integral disseminação de si.

O que Platão se esforça por pensar aqui, num texto denso e magnífico, é evidentemente a multiplicidade inconsistente, isto é (meditação 1), a pura apresentação, anterior a todo efeito-de-um, a toda estrutura. Uma vez que o ser-um está interditado aos outros, *o* que se apresenta é imediatamente, e de ponta a ponta, infinita multiplicidade — ou, mais precisamente, se conservarmos o sentido grego de ἄπειρός πλήθει, multiplicidade privada de todo limite a seu desdobramento-múltiplo. Assim, Platão explicita essa essencial verdade ontológica de que na ausência de todo ser do um, o múltiplo in-consiste na apresentação de um múltiplo de múltiplos sem nenhum ponto de parada fundador. A disseminação sem limites é a própria lei apresentativa: "Para

quem pensa na proximidade e na acuidade, cada um aparece como multiplicidade sem limites, visto que o um, não sendo, lhe falta."

A essência do múltiplo é multiplicar-se de maneira imanente, e esse é o modo de eclosão do ser para quem pensa *de perto* (ἐγγύθεν) a partir do não-ser do um. Que seja impossível compor o múltiplo-sem-um, o múltiplo-em-si; que, ao contrário, seu ser mesmo seja a de-composição — eis o que Platão concebe corajosamente na espantosa metáfora de um sonho especulativo: "Tomaríamos o ponto de ser que parece o menor que, tal como um sonho no sono, apareceria imediatamente múltiplo no lugar de sua aparência de um, e, no lugar de sua suprema pequenez, o bem grande, comparado à disseminação que ele é a partir de si mesmo".

Por que a infinita multiplicidade do múltiplo é como a imagem de um sonho? Por que esse noturno, esse sono do pensamento, para entrever a disseminação de todo átomo suposto? É que a multiplicidade inconsistente é efetivamente, como tal, impensável. Todo pensamento supõe uma situação do pensável, isto é, uma estrutura; uma conta-por-um, em que o múltiplo apresentado é consistente, numerável. O múltiplo inconsistente não é, portanto, a montante do efeito-de-um em que ele é estruturado, mais do que um horizonte de ser inapreensível. O que Platão quer nos transmitir aqui, e nisso ele é pré-cantoriano, é que nenhuma figura de objeto para o pensamento está em condição de reunir e fazer consistir o múltiplo puro, o múltiplo-sem-um, de modo que mal ocorre à apresentação ele se dissipa; ou antes, sua não-ocorrência o torna comparável à fuga das cenas de um sonho. Platão escreve: "É necessário que se quebre todo o ente disseminado, mal eu o tenha captado pelo pensamento discursivo." Pois o pensamento desperto (διανοία) — se não for a pura teoria dos conjuntos — não consegue ter nenhuma influência sobre esse aquém do apresentável que é a apresentação-múltipla. Precisa da mediação não ente do um.

No entanto — e esse é o enigma aparente desse final do *Parmênides* , será verdadeiramente do múltiplo que se trata nisso cuja fuga e resto o sonho metaforiza? A nona hipótese, último lance teatral desse diálogo na verdade tão tenso, tão próximo de um drama do conceito, parece destruir tudo que acabo de dizer, refutando que a alteridade dos outros-que-não-um possa, se o um não é, se deixar pensar como múltiplo: "[Os outros] não serão tampouco vários [πολλὰ]. Pois nos entes-vários haverá também o um [...]. E o um não sendo nos outros, esses outros não serão nem vários nem um." Ou, mais formalmente: "Sem o um, impossível ter opinião do 'vários'."

Assim, após ter convocado o sonho do múltiplo como inconsistência ilimitada do múltiplo dos múltiplos, Platão revoga a pluralidade, e destina aparentemente os outros, uma vez que o um não é, a não poder ser Outros nem segundo o um nem segundo o múltiplo. Disto resulta uma conclusão totalmente niilista, aquela que o engenheiro Isidore de Besme faz ouvir em *La ville*, de Claudel, no limiar da destruição insurrecional: "Se o um não é, nada [οὐδέν] é."

Mas o que é o nada? A língua grega fala mais diretamente que a nossa, que se embaraça com esse inciso do Sujeito, legível, a partir de Lacan, no *"ne"* expletivo. Pois *"rien n'est"* se diz nela "οὐδέν ἔστιν", ou seja *"rien est"*, nada é. É preciso portanto pensar aqui que "nada" é o nome do vazio, e transcrever o enunciado de Platão da seguinte maneira: se o um não é, o que vem no lugar de "vários" é o puro nome do vazio, enquanto só ele subsiste *como ser*. A conclusão "niilista" traz de volta, em

diagonal à oposição um/múltiplo (ἕν/πολλὰ), o ponto de ser do nada, correlato apresentável — como nome — desse múltiplo (πλήθος) ilimitado, ou inconsistente, cujo não-ser do um induzia o sonho.

E isso chama nossa atenção sobre uma diferença nominal na qual o enigma se esclarece: não é efetivamente a mesma palavra grega que designa o ilimitado do múltiplo de múltiplos, cujo resto se entrevê como eclipse do pensamento discursivo, e o vários, uma determinação que os outros, o um não sendo, não podem suportar. O primeiro se diz πλήθος, que é o único que merece ser traduzido por "multiplicidade"; o segundo se diz πολλὰ, os vários, a pluralidade. A contradição entre a analítica do múltiplo puro e a rejeição de toda pluralidade, nos dois casos sob a hipótese do não-ser do um, é, portanto, apenas aparente. Devemos pensar que πλήθος designa o múltiplo inconsistente, o ser-sem-um, a apresentação pura, e πολλὰ, o múltiplo consistente, a composição de uns. O primeiro é subtrativo do um, não só compatível com seu não-ser, como acessível apenas, ainda que em sonho, a partir de sua revogação ontológica. O segundo supõe que se possa contar, e, portanto, que uma conta-por-um estruture a apresentação. Mas a estrutura, longe de supor o ser-do-um, o, o τὸ ἕν ὄν, o expulsa num puro "há" operatório, e só admite como ser-enquanto-ser advindo à apresentação o múltiplo inconsistente que ela torna impensável. Só o "há" operante do um autoriza que o vários (πολλὰ) possa ser, ao mesmo tempo que a montante de seu efeito, segundo o puro não-ser do um, aparece, para desaparecer, a inapresentável multiplicidade, cuja (para um grego) ilimitação, a ἀπειρός, indica de fato que ela não se sustenta em nenhuma situação pensável.

Se admitimos que ser é ser-em-situação — isto é, para um grego, desdobrar seu limite —, é exato que, suprimindo o "há" do um, suprimimos tudo, pois "tudo" é forçosamente "vários". Logo só há o nada. Mas se visamos ao ser-enquanto-ser, o múltiplo-sem-um, é exato que o não-ser do um é essa verdade da qual todo o efeito é estabelecer o sonho de um múltiplo disseminado sem limites. É a esse "sonho" que a criação de Cantor deu a fixidez de um pensamento.

A conclusão aporética de Platão é interpretável como impasse do ser, no fio do par do múltiplo inconsistente e do múltiplo consistente. "Se o um não é, nada é" quer dizer também: é só pensando até o fim o não-ser do um que fazemos sobrevir o nome do vazio como única apresentação concebível do que, inapresentável, suporta, enquanto multiplicidade pura, toda apresentação plural, isto é, todo efeito de um.

O texto de Platão põe em causa, a partir do par aparente do um e dos outros, quatro conceitos: o um-ente, o há um, o múltiplo puro (πλήθος) e o múltiplo estruturado (πολλὰ). Se o nó destes conceitos permanece solto na aporia final, em que triunfa o vazio, é somente porque permanece impensável a distância, a propósito do um, entre a suposição de seu ser e a operação do seu "há".

Essa distância, contudo, Platão a mencionou muitas vezes em sua obra. É ela, de fato, que dá a chave do conceito platônico por excelência, o conceito de participação, e não é à toa que, bem no início do *Parmênides*, Sócrates recorre a ela, antes da entrada em cena do velho mestre, para fazer em pedaços os argumentos de Zenão sobre o um e o múltiplo.

A idéia em Platão, como sabemos, é o advento, ao ente, do pensável. É esse seu ponto de ser. Mas ela deve, por outro lado, suportar a participação, isto é, o fato de que,

a partir de seu ser, eu penso, como um, múltiplos existentes. Assim, esses homens, esses cabelos, essas poças de lama, não são apresentáveis ao pensamento senão na medida em que um efeito-de-um lhes advém, do ponto do ser ideal onde ek-siste, no lugar inteligível, a Lama, o Cabelo, o Homem. O em-si da Idéia é — seu ser ek-sistente, a capacidade participativa é seu "há", isto é, a chave de sua operação. É na própria Idéia que encontramos o descompasso entre a suposição de seu ser (o lugar inteligível) e a constatação de um efeito-de-um que ela suporta (a participação), puro "há" excedente de seu ser, em relação à apresentação sensível e às situações mundanas. A idéia é — e, por outro lado, há um a partir dela e fora dela mesma. Ela é seu ser, e também o não-ser de sua operação. Por um lado, ela precede toda existência, e, portanto, todo efeito; por outro, é somente dela que *resulta* que haja composições-de-uns efetivamente pensáveis.

Podemos compreender então por que *não há, a rigor, Idéia do um.* No *Sofista*, Platão enumera o que chama os gêneros supremos, as Idéias dialéticas absolutamente fundadoras. Essas cinco Idéias são: o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro. A Idéia de um não figura aí. Pois o um, de fato, não é. Nenhum ser separado do um é concebível, e é isso, no fundo, que o *Parmênides* estabelece. O um está somente no princípio de toda Idéia, apreendida do lado de sua operação — da participação — e não do lado de seu ser. O "há um" diz respeito à Idéia qualquer, na medida em que ela efetua a conta de um múltiplo e faz resultar o um, sendo aquilo pelo que se certifica de que tal ou tal coisa existente (apresentada) é isto ou aquilo.

O há um não tem ser, e garante, assim, para todo ser ideal, a eficácia de sua função apresentativa, sua função estruturante, a qual desarticula, a montante e a jusante de seu efeito, o inapreensível πλήθος — a pletora do ser —, e a coesão pensável dos πολλὰ — o reinado do número sobre as situações efetivas.

MEDITAÇÃO TRÊS

Teoria do múltiplo puro: paradoxos e decisão crítica

É absolutamente espantoso que Cantor, no próprio movimento pelo qual criava a teoria matemática do múltiplo puro — dita "teoria dos conjuntos" —, tenha acreditado poder "definir" a noção abstrata de conjunto neste célebre filosofema: "Por conjunto se entende um agrupamento num todo de objetos bem distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento." Podemos dizer, sem exagero, que Cantor ligava nesta definição todos os conceitos cuja decomposição a teoria dos conjuntos, por outro lado, efetuava: o do todo, o de objeto, o de distinção, o de intuição. Pois nem o que faz um conjunto é uma totalização, nem seus elementos são objetos, nem se pode — sem axioma especial — distinguir conjuntos em coleções infinitas, nem possuímos a menor intuição de cada elemento suposto de um conjunto um pouco "grande". De adequado, só resta "pensamento", se bem que, no fundo, o que subsiste da definição cantoriana nos reconduz — enquanto é do ser que se trata sob o nome de conjunto — ao aforismo de Parmênides: "O mesmo é ao mesmo tempo pensar e ser."

Uma grande teoria, que se provaria capaz de fornecer uma linguagem universal para todos os ramos da matemática, estava nascendo, como de costume, numa extrema dissociação entre a solidez de seus encadeamentos e a precariedade de seu conceito central. Como já ocorrera no caso dos "infinitamente pequenos" no século XVIII, essa precariedade logo se tornou patente na forma dos famosos paradoxos da teoria dos conjuntos.

Para praticar uma exegese filosófica desses paradoxos, que abalaram a convicção matemática e provocaram uma crise que é um erro considerar encerrada — pois o problema, que dizia respeito à essência das matemáticas, foi mais pragmaticamente abandonado do que vitoriosamente resolvido —, é preciso, em primeiro lugar, compreender que o desenvolvimento da teoria dos conjuntos, entremeado ao da lógica, superou bem depressa a concepção, retrospectivamente qualificada de "ingênua", que a definição de Cantor lhe conferia. O que se apresentava como "intuição de objetos" foi exposto ao remanejamento de não ser pensável senão como a extensão de um conceito, ou de uma propriedade, ela mesma expressa numa linguagem semiformalizada, e até totalmente formalizada, como nas obras de Frege e depois nas de Russell. A partir de

então passamos a poder dizer que: dada uma propriedade, expressa por uma fórmula λ (α) com uma variável livre, chamo "conjunto" todos os termos (ou constantes, ou nomes próprios) que têm a propriedade em questão, isto é, para os quais, se ℓ é um tal termo, λ (ℓ) é verdadeira (demonstrável). Se, por exemplo, λ (α) é a fórmula "α é um número inteiro natural", falarei do "conjunto dos números inteiros" para designar o múltiplo do que valida esta fórmula, portanto para designar os números inteiros. Em outras palavras: "conjunto" é o que conta-por-um o múltiplo de validação de uma fórmula.

Para a compreensão completa do que se segue é bom que o leitor recorra agora mesmo à nota técnica inserida no fim desta meditação. Ela explicita o sentido das escritas formais. O domínio das escritas, adquirido a partir de Frege e Russell, permite avançar em duas direções:

1. Era possível especificar rigorosamente a noção de propriedade, formalizá-la, reduzindo-a, por exemplo, à de predicado num cálculo lógico da primeira ordem, ou à de fórmula com uma variável livre numa linguagem cujas constantes estão fixadas. Posso assim evitar, por injunções restritivas, os equívocos de validação implicados pelas bordas fluídicas da linguagem natural. Porque sabemos que, se minha fórmula pudesse ser "α é um cavalo que tem asas", o conjunto correspondente, reduzido talvez unicamente ao Bucéfalo, me envolveria em discussões existenciais complexas, cujo motivo é que eu teria legitimado a existência do Um, tese em que toda teoria do múltiplo puro logo se embaraça.

2. Uma vez apresentada a linguagem-objeto (a linguagem formal), que será a da teoria em que opero, tornava-se lícito admitir que a toda fórmula com uma variável corresponde o conjunto dos termos que a validam. Em outras palavras, o otimismo que Cantor manifestava quanto ao poder da intuição para totalizar seus objetos é transferido aqui para a segurança que uma linguagem bem construída pode garantir. Essa segurança significa que o controle da linguagem (da escrita) equivale ao controle do múltiplo. É o otimismo de Frege: todo conceito que se deixa inscrever numa linguagem totalmente formalizada (uma ideografia) prescreve uma multiplicidade "existente", que é a dos termos, eles próprios inscritíveis, que recaem sob esse conceito. A pressuposição especulativa é que nada do múltiplo pode vir em excesso de uma língua bem feita, e que, por isso, o ser, na medida em que adstrito a se apresentar à linguagem como o referente-múltiplo de uma propriedade, não pode debilitar a arquitetura dessa linguagem, se esta for rigorosamente construída. O senhor das palavras é também o senhor do múltiplo.

Essa era a tese. A significação profunda dos paradoxos, de que a teoria dos conjuntos devia emergir refundida e refundada, isto é, axiomatizada, é que isso é falso. De fato, verifica-se que a certas propriedades, a certas fórmulas, só pode corresponder uma multiplicidade (um conjunto) ao preço da destruição (da incoerência) da própria linguagem em que essa fórmula está inscrita.

Em outras palavras: o múltiplo não se deixa prescrever a ser unicamente a partir da língua. Ou, mais precisamente: não tenho o poder de contar por um, como "conjunto", tudo o que é subsumível por uma propriedade. É inexato que a *toda* fórmula λ (α) possa corresponder o conjunto-um dos termos para os quais λ (α) é verdadeira, ou demonstrável.

Isso destruía a segunda tentativa de definir o conceito de conjunto, desta vez mais a partir das propriedades e de sua extensão (Frege) do que a partir da intuição e de seus objetos (Cantor). O múltiplo puro se furtava novamente à sua conta-por-um, supostamente realizada numa definição clara do que é um múltiplo (um conjunto).

Se examinamos a estrutura do mais conhecido paradoxo, o de Russell, constatamos, ademais, que a fórmula onde vem malograr o poder constituinte da linguagem sobre o ser-múltiplo é banal; que essa fórmula nada tem de extraordinário. Russell considera a propriedade: "α é um conjunto que não é elemento de si mesmo", ou seja $\neg(\alpha \in \alpha)$. Trata-se de uma propriedade extremamente conveniente, visto que todos os conjuntos matemáticos conhecidos a possuem. É claro que — por exemplo — o conjunto dos números inteiros não é ele mesmo um número inteiro, etc. São os contra-exemplos que são canhestros. Se digo "o conjunto de tudo que consigo definir em menos de vinte palavras", como a definição desse conjunto que acabo de escrever tem, ela mesma, menos de vinte palavras, o conjunto é elemento de si mesmo. Mas isso nos dá, um pouco, a impressão de uma brincadeira.

Assim, fazer conjunto de todos os conjuntos α para os quais $\neg(\alpha \in \alpha)$ é verdadeiro parece particularmente razoável. No entanto, considerar *esse* múltiplo destrói a linguagem conjuntista pela incoerência do que disso se infere.

Pois, seja p (de "paradoxal") esse conjunto. Podemos escrevê-lo $p = \{\alpha / \neg(\alpha \in \alpha)\}$, que se lê: "todos os α tais que α não seja elemento de si mesmo". O que dizer deste p?

Se ele contém a si mesmo como elemento, ou seja, $p \in p$, então deve ter a propriedade que define seus elementos, ou seja, $\neg(p \in p)$.

Se ele não contém a si mesmo como elemento, ou seja $\neg(p \in p)$, então ele tem a propriedade que define seus elementos; portanto, é elemento de si mesmo, ou seja $p \in p$.

Finalmente, temos: $(p \in p) \leftrightarrow \neg(p \in p)$.

Esta equivalência entre um enunciado e sua negação anula a consistência lógica da linguagem.

Isto quer dizer que a indução, a partir da fórmula $\neg(\alpha \in \alpha)$, da conta-por-um conjuntista dos termos que a validam, é impossível, se nos recusarmos a pagar o preço, em que toda matemática se abole, da incoerência da linguagem. O "conjunto" p está em excesso aqui, na medida em que supomos que ele conta por um um múltiplo, em relação à possibilidade dedutiva e formal da língua.

É isso que a maioria dos lógicos registra dizendo que p — justamente porque a propriedade $\neg(\alpha \in \alpha)$, de que ele supostamente procede, é banal — é "grande demais" para ser contado, da mesma maneira que outros, por um conjunto. Esse "grande demais" é aqui a metáfora de um excesso do ser-múltiplo sobre a língua de que se quer inferi-lo.

É impressionante que Cantor, ciente deste impasse, o tenha forçado em sua doutrina do absoluto. Se multiplicidades não podem, sem contradição, ser totalizadas, ou "concebidas como uma unidade", declara ele, é que elas são absolutamente infinitas, e não transfinitas (isto é, matemáticas). Cantor não recua diante da associação da absolutez com a inconsistência. Ali onde falha a conta-por-um, ali está Deus:

"Por um lado, uma multiplicidade pode ser tal que a afirmação segundo a qual *todos* os seus elementos 'estão juntos' leva a uma contradição, de modo que é impossível

conceber a multiplicidade como unidade, como "uma coisa finita". Essas multiplicidades, eu as chamo *multiplicidades absolutamente infinitas*, ou *inconsistentes*. [...]

"Quando, por outro lado, a totalidade dos elementos de uma multiplicidade pode ser pensada sem contradição como 'estando juntos', de tal modo que sua reunião em '*uma* coisa' é possível, eu a chamo uma *multiplicidade consistente*, ou um *conjunto*."

Vemos que a tese ontológica de Cantor é que a inconsistência, impasse matemático do um-do-múltiplo, orienta o pensamento para o Infinito como supremamente-ente, ou absoluto. Isto quer dizer — como vemos no texto — que aqui a idéia do "grande demais" é muito mais o excesso-sobre-o-um-múltiplo do que o excesso sobre a língua. Com isso, Cantor, essencialmente teólogo, apóia a absolutez do ser, não na apresentação (consistente) do múltiplo, mas na transcendência pela qual a infinidade divina in-consiste, enquanto uma, em reunir e contar seja que múltiplo for.

Podemos, no entanto, dizer igualmente que, por uma antecipação genial, Cantor viu que o ponto de ser absoluto do múltiplo não é sua consistência — e, portanto, sua dependência de um procedimento de conta-por-um —, mas sua inconsistência, isto é, um desdobramento-múltiplo que nenhuma unidade reúne.

O pensamento de Cantor vacila assim entre a onto-teologia, que pensa o absoluto como ser supremamente infinito, e portanto transmatemático, in-numerável — forma tão radical do um que nenhum múltiplo pode consistir aí — e a ontologia matemática, em que a consistência faz teoria *da* inconsistência, porquanto o que a entrava (as multiplicidades paradoxais) é seu ponto de impossível, e, por conseguinte, simplesmente *não é*. E, por conseqüência, fixa o ponto não-ente a partir do qual se pode estabelecer que haja *uma* apresentação do ser.

É certo, de fato, que a teoria dos conjuntos legifera (explicitamente) sobre o que não é, se é verdade que ela faz teoria do múltiplo como forma geral da apresentação do ser. As multiplicidades inconsistentes, ou "excessivas", nada mais são do que aquilo que, a montante de sua estrutura dedutiva, a ontologia conjuntista designa como puro não-ser.

Que seja no lugar desse não-ser que Cantor pontua o absoluto, ou Deus, permite isolar a decisão em que se enraízam as "ontologias" da Presença, as "ontologias" não matemáticas: a decisão de pronunciar que, além do múltiplo, ainda que na metáfora de sua grandeza inconsistente, o um é.

Mas justamente o que a teoria dos conjuntos efetua, sob o efeito dos paradoxos — em que ela registra como obstáculo seu não-ser próprio, que, desta vez, é *o* não-ser — é que o um não é.

É espantoso que o mesmo homem, Cantor, só tenha refletido essa efetuação, em que o um é o não-ser do ser-múltiplo, efetuação da qual é o inventor, na loucura de salvar Deus, isto é, o um, de toda presunção absoluta do múltiplo.

Os efeitos reais dos paradoxos são imediatamente de duas ordens.

a. É preciso abandonar toda esperança de definir explicitamente a noção de conjunto. Nem a intuição nem a linguagem estão em condições de sustentar que o múltiplo puro, tal que somente a relação "pertencer a", notada $\in$, o funda, seja contado por um num conceito unívoco. Conseqüentemente, é da essência da teoria do múltiplo ter de seus "objetos" (as multiplicidades, os conjuntos) apenas um domínio implícito, disposto numa axiomática em que não figura a propriedade de "ser um conjunto".

b. É preciso proibir as multiplicidades paradoxais, isto é, o não-ser, cuja inconsistência ontológica tem por signo a destruição da linguagem. É preciso, portanto, que a axiomática seja tal que o que ela autoriza a considerar como um conjunto, isto é, tudo de que ela fala — pois, para distinguir, nesse tudo, os conjuntos de outra coisa, isto é, distinguir o múltiplo (que é) do um (que não é), e finalmente distinguir o ser do não-ser, seria preciso um conceito do múltiplo, um critério do conjunto, o que está excluído —, *não* seja correlato a fórmulas como $\neg(\alpha \in \alpha)$, donde se induzem as incoerências.

Essa dupla tarefa foi, entre 1908 e 1940, enfrentada por Zermelo e concluída por Fraenkel, von Neumann e Gödel. Seu resultado é o sistema axiomático formal em que, numa lógica da primeira ordem, é apresentada a doutrina pura do múltiplo, tal como ainda hoje ela pode servir para ordenar todos os ramos da matemática.

Insisto no fato de que, em se tratando da teoria dos conjuntos, a axiomatização não é um artifício de exposição, mas uma necessidade intrínseca. O ser-múltiplo, se confiado apenas à linguagem natural e à intuição, produz uma pseudo-apresentação indivisa da consistência e da inconsistência; portanto, do ser e do não-ser, porque ele mesmo não se separa claramente da presunção de ser do um. Ora, o um e o múltiplo não estão em "unidade dos contrários", visto que o primeiro não é, ao passo que o segundo é a forma mesma de toda apresentação do ser. Faz-se necessária a axiomatização para que, entregue ao implícito de sua regra de conta, o múltiplo seja liberado sem conceito, isto é, *sem implicar o ser-do-um*.

Essa axiomatização consiste em fixar o uso da relação de pertença, $\in$, à qual se reduz, em última análise, todo o léxico próprio da matemática, se considerarmos que a igualdade é um símbolo mais propriamente lógico.

A primeira grande característica do sistema formal de Zermelo-Fraenkel (sistema ZF) é que seu léxico comporta apenas uma relação, $\in$, e, portanto, nenhum predicado unitário, nenhuma propriedade no sentido estrito. Em particular, esse sistema exclui toda construção de um símbolo cujo sentido seria "ser um conjunto". O múltiplo aqui é implicitamente designado sob a forma de uma lógica da pertença, isto é, do modo pelo qual o "alguma coisa = α" em geral é apresentado segundo uma multiplicidade β, o que inscreveremos $\alpha \in \beta$, α é elemento de β. O que é contado por *um* não é o conceito do múltiplo, não há nenhum pensamento inscritível do que é *um*-múltiplo. O um é atribuído unicamente ao símbolo $\in$, isto é, ao operador de denotação da relação entre o "alguma coisa" em geral e o múltiplo. O símbolo $\in$, des-ser* de todo um, qualifica, de maneira uniforme, a apresentação do "alguma coisa" como indexado ao múltiplo.

A segunda característica do sistema ZF impede imediatamente que seja, propriamente falando, *um* "alguma coisa" que está assim ordenado à sua apresentação múltipla. De fato, a axiomática de Zermelo não comporta mais do que uma só espécie, uma só lista, de variáveis. Quando escreve "α pertence a β", $\alpha \in \beta$, os símbolos α e β são variáveis da mesma lista, e, portanto, substituíveis por termos especificamente indistinguíveis. Se admitimos — de maneira um tanto extemporânea — a famosa fórmula de Quine: "ser é ser o valor de uma variável", podemos concluir que o sistema de ZF postula que há apenas um tipo de apresentação de ser: o múltiplo. A teoria não distingue

* *Désêtre* no original. (N. R. T.)

entre "objetos" e "agrupamentos de objetos" (como o fazia Cantor), nem mesmo entre "elementos" e "conjuntos". Que só haja uma espécie de variável quer dizer: tudo é múltiplo, tudo é conjunto. Se, de fato, a inscrição sem conceito d'o-que-é equivale a fixá-lo como o que é assim vinculável, pela pertença, ao múltiplo, e se o que pode ser assim vinculado não se deixa distinguir — quanto ao estatuto da inscrição, daquilo a que se vincula — se, em $\alpha \in \beta$, α só tem condições de ser elemento do conjunto β na medida em que seja da mesma espécie escritural que β, portanto o próprio conjunto —, então o o-que-é é uniformemente pura multiplicidade.

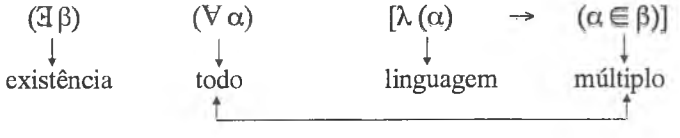
A teoria afirma, portanto, que o que ela apresenta — seus termos — na articulação axiomática, e cujo conceito ela não fornece, é sempre da espécie dita "conjunto"; que o que pertence a um múltiplo é sempre um múltiplo; que ser "elemento" não é um estatuto do ser, uma qualidade intrínseca — mas a simples relação, ser-elemento, pela qual uma multiplicidade se deixa apresentar por uma outra multiplicidade. Pela uniformidade de suas variáveis, *a teoria indica, sem definição, que ela não trata do um*, que tudo *o* que ela apresenta, no implícito de suas regras, é múltiplo.

A teoria dos conjuntos revela que todo múltiplo é intrinsecamente múltiplo de múltiplos.

A terceira grande característica da obra de Zermelo se prende ao procedimento que ela adota para fazer face aos paradoxos, e que vem a ser que uma propriedade só determina um múltiplo na pressuposição de que já há um múltiplo apresentado. A axiomática de Zermelo subordina a indução de um múltiplo pela linguagem à existência, anterior a essa indução, de um múltiplo inicial. Isso é assegurado pelo axioma dito de separação (ou de compreensão, ou dos subconjuntos).

Muitas vezes se afirma na crítica (inclusive na moderna) desse axioma, que ele propõe uma restrição arbitrária da "dimensão" das multiplicidades admitidas. Isso é tomar demasiadamente ao pé da letra a metáfora do "grande demais", pela qual os matemáticos designam as multiplicidades paradoxais, ou inconsistentes, aquelas cuja posição existencial está em excesso sobre a coerência da língua. Tem-se a impressão de que até Zermelo confirma essa visão restritiva de sua própria obra, quando escreve que "a solução destas dificuldades (deve ser vista) somente numa restrição conveniente da noção de conjunto". Tal sintoma de que um matemático genial está numa conformidade conceitual metafórica, com que ele cria, não constitui, a meu ver, um argumento filosófico decisivo. A essência do axioma de separação não é proibir as multiplicidades "grandes demais". O fato de haver uma barra sobre o excesso resulta, sem dúvida, desse axioma. Mas o que o governa diz respeito ao nó da linguagem, da existência e do múltiplo.

De fato, que nos dizia a tese (fregiana) que tropeça nos paradoxos? Que de uma propriedade $\lambda(\alpha)$ claramente construída numa linguagem formal se infere a existência do múltiplo dos termos que a possuem. Ou seja: existe um conjunto tal que *todo* termo α para o qual $\lambda(\alpha)$ é demonstrável é elemento desse conjunto:



A essência desta tese, que pretende manter o múltiplo, sem excesso ruinoso, sob a influência da linguagem, é ser diretamente existencial, porquanto a toda fórmula $\lambda(\alpha)$ é automática e uniformemente associada a existência de um múltiplo em que são coletivizados *todos* os termos que validam a fórmula.

Ocorre que o paradoxo de Russell, rompendo com uma contradição a coerência da linguagem, desfaz o tripleto existência-linguagem-múltiplo tal como inscrito, sob o primado da existência — do quantificador existencial — no enunciado acima.

O que Zermelo propõe é um outro nó do mesmo tripleto.

O axioma de separação diz, de fato, que, dado um múltiplo, ou melhor, para todo múltiplo supostamente dado, supostamente apresentado, ou existente, existe o submúltiplo dos termos que possuem a propriedade expressa pela fórmula $\lambda(\alpha)$. Em outras palavras, o que uma fórmula da linguagem induz não é diretamente uma existência, uma apresentação de multiplicidade, mas, sob a condição de já haver uma apresentação, a "separação", nessa apresentação, e conduzida por ela, de um subconjunto constituído de termos (portanto, de multiplicidades, visto que todo múltiplo é múltiplo de múltiplos) que validem a fórmula.

Formalmente, disso decorre que o axioma de separação, diferentemente do enunciado precedente, não é existencial, pois ele só infere uma existência de seu já-aí sob a forma de uma multiplicidade qualquer cuja apresentação se supõe. O axioma de separação, ao dizer que para toda multiplicidade supostamente dada existe a parte (a submultiplicidade) cujos elementos validam $\lambda(\alpha)$, inverte a ordem dos quantificadores: é um enunciado universal, em que toda existência suposta induz, a partir da linguagem, uma existência implicada:

existência implicada

$$(\forall \alpha)\ (\exists \beta)\ (\forall \gamma)\ [[(\gamma \in \alpha)\ \&\ \lambda(\gamma)] \rightarrow (\gamma \in \beta)]$$

existência suposta — linguagem — múltiplo

Diferentemente do enunciado que, de $\lambda(\alpha)$, extrai diretamente a existência de β, o axioma de separação não permite inferir, por si só, nenhuma existência. Sua estrutura implicativa equivale a pronunciar que, se há um α, então há um β — que é uma parte de α — cujos elementos validam a fórmula $\lambda(\gamma)$. Mas há um α? É sobre isso que o axioma não se pronuncia, não passando de uma mediação, entre a existência (suposta) e a existência (implicada), pela linguagem.

O nó que Zermelo propõe não estabelece que da linguagem se infere a existência de um múltiplo, mas que a linguagem separa, em uma existência supostamente dada (em um múltiplo já apresentado), a existência de um submúltiplo.

A linguagem não pode induzir existência, somente cisão na existência.

O axioma de Zermelo tem, portanto, algo de materialista na medida em que rompe com a figura da idealingüisteria* — cujo preço é o paradoxo do excesso — em que a

* *Idéalinguisterie* no original. (N.T.)

apresentação existencial do múltiplo se infere diretamente da língua bem feita. Ele restabelece que não é senão na pressuposição da existência que a linguagem opera — separa —, e que o que ela induz, assim, de multiplicidade consistente, é sustentado no seu ser, de maneira antecipante, por uma apresentação já-aí. A existência múltipla antecipa o que a linguagem separa aí retroativamente de existência-múltipla implicada.

A linguagem não é poderosa a ponto de instituir o "há" do "há". Ela se limita a estabelecer que há algo de distinguível no "há". Aí se assinalam os princípios, diferenciados por Lacan, do real (há) e do simbólico (há algo de distinguível).

O estigma formal do *já* de uma conta é, no axioma de separação, a universalidade do quantificador inicial (primeira conta-por-um), que subordina o quantificador existencial (conta-por-um separadora da linguagem).

Portanto, não é fundamentalmente da "dimensão" dos conjuntos que Zermelo assegura a restrição, mas antes das pretensões apresentativas da linguagem. Eu dizia que o paradoxo de Russell podia ser interpretado como um excesso do múltiplo sobre a capacidade da língua de apresentá-lo sem se romper. Podemos igualmente dizer: é a linguagem que é excessiva, por poder pronunciar propriedades, como $\sim(\alpha \in \alpha)$, propriedades que ela seria forçada a pretender que têm a capacidade de instituir uma apresentação múltipla. O ser, sendo o múltiplo puro, se subtrai a esse forçamento, uma vez que a ruptura da língua atesta que nada pode, assim, advir a uma apresentação consistente.

O axioma de separação efetua uma tomada de posição ontológica que se resume muito simplesmente ao seguinte: a teoria do múltiplo, como forma geral da apresentação, não pode pretender que é de sua pura regra formal — das propriedades bem formadas — que se infere a existência de um múltiplo (de uma apresentação). É preciso que o ser já esteja-aí, que o múltiplo puro, como múltiplo dos múltiplos, seja apresentado, para que a regra separe aí consistência múltipla, ela própria apresentada num segundo tempo pelo gesto da primeira apresentação.

Contudo, uma questão crucial permanece em aberto: se não é na linguagem que se firma, no quadro da apresentação axiomática, a existência do múltiplo — portanto, da apresentação que a teoria apresenta —, onde está o ponto de ser absolutamente inicial? De que múltiplo primeiro afirmamos a existência, para que nele se opere a função separadora da linguagem?

Esse é todo o problema da sutura subtrativa da teoria dos conjuntos ao ser-enquanto-ser, problema a que somos reconduzidos porque, naufragando em sua dissolução paradoxal, que resulta de seu próprio excesso, a linguagem — que permite as separações e as composições —, não pode ir adiante, e instituir por si mesma que o múltiplo puro existe, isto é, que o que a teoria apresenta é mesmo a apresentação.

Nota técnica:
As convenções de escrita

As escritas abreviadas ou formais utilizadas neste livro pertencem ao que chamamos a lógica da primeira ordem. Trata-se de poder inscrever enunciados do gênero: "para todo termo, temos a seguinte propriedade", ou: "não existe termo que tenha a seguinte propriedade", ou: "se tal enunciado é verdadeiro, então tal outro enunciado é verdadeiro também". O princípio básico é que as escritas "para todo"ou "existe" se referem apenas a termos ("indivíduos") e jamais a propriedades. Não se admite, em suma, que as propriedades possam, por sua vez, ter propriedades (o que nos faria passar a uma lógica da segunda ordem).

A realização gráfica desses requisitos passa pela fixação de símbolos, que são de cinco espécies: as variáveis (que inscrevem os indivíduos), os conectores lógicos (negação, conjunção, disjunção, implicação e equivalência), os quantificadores (universal: "para todo"; e existencial: "existe"), as propriedades ou relações (para nós haverá apenas duas delas: igualdade e pertença), e as pontuações (parênteses, colchetes, chaves).

— As variáveis de indivíduos (para nós, os múltiplos, ou conjuntos) são as letras gregas, α, β, γ, ∂, π e, por vezes, λ. Utilizaremos também índices para dispor, caso se faça necessário, de mais variáveis, como α_1, γ_3, etc. Estes símbolos designam, portanto, *aquilo de que* se fala, aquilo de que se afirma isto ou aquilo.

— Os quantificadores são os símbolos $\forall$ (quantificador universal) e $\exists$ (quantificador existencial). Eles são sempre seguidos de uma variável: $(\forall \alpha)$ se lê: "para todo α", $(\exists \alpha)$ se lê: "existe α".

— Os conectores lógicos são os seguintes: $\neg$ (a negação), $\Rightarrow$ (a implicação), *ou* (a disjunção), $\&$ (a conjunção), $\Leftrightarrow$ (a equivalência).

— As relações são $=$ (a igualdade) e $\in$ (a pertença). Elas ligam sempre duas variáveis: $\alpha = \beta$, que se lê "α é igual a β", e $\alpha \in \beta$, que se lê "α pertence a β".

— As pontuações são os parênteses ( ), os colchetes [ ] e as chaves { }.

Uma fórmula é uma reunião de símbolo, obedecendo a regras de correção. Essas regras podem ser estritamente definidas, mas são intuitivas. Importa que a fórmula seja legível. Por exemplo:

$(\forall\alpha)\,(\exists\,\beta)\,[(\alpha \in \beta) \rightarrow \sim (\beta \in \alpha)]$ se lê sem problema: "Para todo α, existe ao menos um β tal que se α pertence a β, então β não pertence a α."

Muitas vezes se notará uma fórmula qualquer pela letra λ.

Ponto muito importante: numa fórmula, uma variável é ou não quantificada. Na fórmula acima, as duas variáveis α e β são quantificadas (α universalmente, β existencialmente). Uma variável não quantificada é uma variável livre. Consideremos por exemplo a fórmula:

$$(\forall\,\alpha)\,[(\beta = \alpha) \leftrightarrow (\exists\gamma)\,[(\gamma \in \beta)\,\&\,(\gamma \in \alpha)]]$$

Ela se lê intuitivamente: "Para todo α, a igualdade de β e de α equivale ao fato de existir um γ tal que γ pertence a β, e γ pertence também a α." Nesta fórmula, α e γ são quantificados, mas β é livre. A fórmula em questão exprime uma *propriedade* de β. Ou seja, o fato de que ser igual a β equivale a tal coisa (àquilo que é expresso pelo pedaço da fórmula: $(\exists\gamma)\,[(\gamma \in \beta)\,\&\,(\gamma \in \alpha)]$). Muitas vezes notaremos $\lambda\,(\alpha)$ uma fórmula em que α é uma variável livre. Intuitivamente, isto significa que a fórmula λ exprime uma propriedade da variável α. Se houver duas variáveis livres, escreveremos $\lambda\,(\alpha, \beta)$, que exprime uma relação entre as duas variáveis livres α e β. Por exemplo, a fórmula:

$(\forall\,\gamma)\,[(\gamma \in \alpha)$ *ou* $(\gamma \in \beta)$, que se lê "todo γ pertence seja a α, seja a β, seja a ambos" (porque o *ou* lógico não é exclusivo), fixa uma relação particular entre α e β.

Reservamo-nos o direito de, durante o trajeto, *definir* símbolos suplementares a partir de símbolos primitivos. Para isso será preciso fixar por uma equivalência a possibilidade de retraduzir esses símbolos em fórmulas que contenham apenas os símbolos primitivos. Por exemplo, a fórmula:

$\alpha \subset \beta \leftrightarrow (\forall\,\gamma)\,[(\gamma \in \alpha) \rightarrow (\gamma \in \beta)]$ define entre e α a β relação de inclusão. Ela equivale à fórmula completa: "Para todo γ, se γ pertence a α, então γ pertence a β." Vemos que a nova notação $\alpha \subset \beta$ não passa de uma abreviação de uma fórmula $\lambda\,(\alpha, \beta)$ escrita unicamente com os símbolos primitivos, e onde α e β são variáveis livres.

No corpo do texto, a leitura das fórmulas não suscitará nenhum problema particular, e será, ademais, sempre introduzida. As definições serão explicitadas. O leitor pode confiar no sentido intuitivo das grafias.

MEDITAÇÃO QUATRO

O vazio: nome próprio do ser

Seja uma situação qualquer. Eu disse que sua estrutura — o regime da conta-por-um — cindia nela o múltiplo apresentado: cindia-o em consistência (composição de uns) e inconsistência (inércia dominial). No entanto, a inconsistência como tal não é verdadeiramente apresentada, pois toda apresentação está sob a lei da conta. A inconsistência, como múltiplo puro, é somente a pressuposição de que, a montante da conta, o um não é. Mas o explícito de uma situação qualquer é muito mais do que um é. De fato, em geral, uma situação não é tal que a tese "o um não é" possa ser nela apresentada. Ao contrário, uma vez que a lei é a conta-por-um, a situação envolve a existência do um, nada sendo nela apresentado que não seja contado. Nada mesmo é apresentado nela senão no efeito da estrutura, portanto na forma do um e de sua composição em multiplicidades consistentes. Assim, o um é não somente o regime da apresentação estrutural, mas também o regime do possível da própria apresentação. Numa situação não ontológica (não matemática), o múltiplo só é possível na medida em que a lei o submete explicitamente ao um da conta. Do interior de uma situação, nenhuma inconsistência que fosse subtraída à conta, e portanto a-estruturada, seria apreensível. Portanto, uma situação qualquer, captada em sua imanência, inverte o axioma inaugural de todo nosso procedimento. Ela enuncia que o um é, e que o múltiplo puro — a inconsistência — não é. O que é absolutamente natural, pois uma situação qualquer, não sendo apresentação da apresentação, identifica necessariamente o ser ao apresentável, portanto à possibilidade do um.

Logo, é *verídico* (estabelecerei bem mais adiante, na meditação 31, a distinção essencial entre o verídico e o verdadeiro), no interior daquilo que uma situação estabelece como forma de saber, que ser é ser em possibilidade do um. A tese de Leibniz ("O que não é *um* ser não é um *ser*") é propriamente o que governa a imanência de uma situação, seu horizonte de veridicidade. É uma tese da lei.

A dificuldade a que essa tese nos expõe é a seguinte: se, na imanência de uma situação, a inconsistência não é confirmada, nem por isso a conta-por-um, sendo uma operação, deixa de indicar que o um é um resultado. Na medida em que ele resulta, é preciso que "alguma coisa" do múltiplo não esteja em coincidência absoluta com o

resultado. Certamente, nenhuma antecedência do múltiplo dá lugar a apresentação, uma vez que esta sempre está já-estruturada; de modo que não há senão um, ou múltiplo consistente. Mas esse "há" deixa subsistir que a lei em que ele se manifesta é discernível como operação. E embora nunca haja — em situação — *senão* resultado (tudo, na situação, é contado — o que assim resulta assinala, a montante da operação, um dever-ser-contado que faz a apresentação estruturada vacilar na direção do fantasma da inconsistência.

Continua certo, evidentemente, que esse fantasma, que, pelo fato de o ser-um resultar, desloca ligeiramente o um em relação ao ser no próprio interior da tese situacional de que só o um é, não pode de maneira alguma, ele próprio, ser apresentado, já que o regime da apresentação é a multiplicidade consistente, o resultado da conta.

Conseqüentemente, uma vez que tudo é contado — e que não obstante o um da conta, por ter de resultar, deixa como resto fantasmático que o múltiplo não está originalmente na forma do um —, é preciso admitir que, do interior de uma situação, o múltiplo puro, ou inconsistente, está ao mesmo tempo completamente excluído, portanto excluído da própria apresentação, e incluído, a título do que "seria" a apresentação ela própria, a apresentação em-si, se fosse pensável o que a lei não autoriza a pensar: que o um não é, que o ser da consistência é a inconsistência.

Mais claramente: uma vez que uma situação está sob a lei do um e da consistência, é preciso que, a partir da imanência a uma situação, o múltiplo puro, absolutamente inapresentável segundo a conta, não seja *nada*. Mas o ser-nada se distingue do não-ser tanto quanto o "há" se distingue do ser.

Assim como o estatuto do um se decide entre a tese (verdadeira) "há um" e a tese (falsa) das ontologias da presença "o um é", assim também, apreendido em imanência a uma situação não ontológica, o estatuto do múltiplo puro se decide entre a tese (verdadeira) "a inconsistência não é nada", e a tese estruturalista, ou legalista (falsa), "a inconsistência não é".

A verdade, de fato, é que a montante da conta não há nada, pois tudo é contado. Mas esse ser-nada, onde habita a inconsistência ilegal do ser, é aquilo em que se sustenta que haja o todo das composições de uns em que se efetua a apresentação.

É preciso, sem dúvida, admitir que o efeito da estrutura é completo, que o que dela se subtrai não é nada, e que a lei não encontra, na apresentação, uma ilha singular que a estorve. Não há, numa situação qualquer, apresentação rebelde, ou subtrativa, do múltiplo puro sobre a qual se exerça o império do um. É por esta razão, aliás, que procuraríamos em vão, numa situação, alimento para uma intuição do ser-enquanto-ser. A lógica da lacuna, do que a conta-por-um teria "esquecido", do excluído positivamente determinável como signo ou real da multiplicidade pura, é um impasse — uma ilusão — do pensamento, como da prática. Uma situação não propõe jamais senão o múltiplo tecido de uns, e a lei das leis é que nada limita o efeito da conta.

Contudo, impõe-se também a tese correlativa de que há um ser do nada, enquanto forma do inapresentável. O nada é o que nomeia o descompasso imperceptível, destituído mas reconduzido, entre a apresentação como estrutura e a apresentação como apresentação-estruturada, entre o um como resultado e o um como operação, entre a consistência apresentada e a inconsistência como o-que-terá-sido-apresentado.

De nada serviria, naturalmente, partir em busca do nada. Coisa em que, é preciso dizê-lo, a poesia se extenua, e a qual, até em sua mais soberana clareza, até em sua afirmação peremptória, a torna cúmplice da morte. Se é preciso, ai!, admitir com Platão que há sentido em querer coroar de ouro os poetas, para depois precipitá-los no exílio, é que eles propagam a idéia de uma intuição do nada onde habita o ser, quando não há nem mesmo o seu lugar — que eles chamam a Natureza —, pois tudo é consistente. Tudo o que podemos afirmar é isto: toda situação implica o nada de seu todo. Mas o nada não é nem um lugar nem um termo da situação. Pois se o nada fosse um termo, isso não poderia querer dizer senão uma coisa, que ele foi contado por um. Ora, tudo o que foi contado está na consistência da apresentação. É impossível, portanto, que o nada, que nomeia aqui o puro terá-sido-contado enquanto discernível do efeito da conta, e, portanto, discernível da apresentação, seja tomado como termo. Não há um-nada; há "nada", fantasma da inconsistência.

Por si mesmo, o nada não é senão o nome da inapresentação na apresentação. Seu estatuto de ser é que é preciso pensar, se o um resulta, que "alguma coisa", que não é um termo-em-situação, e que portanto não é nada, não foi contada, esse "alguma coisa" significando que foi preciso que a operação da conta-por-um operasse. De tal forma que dá exatamente no mesmo dizer que o nada é a operação da conta, a qual, enquanto fonte do um, não é ela mesma contada, e dizer que o nada é o múltiplo puro, sobre o qual a conta opera, e que, "em si", isto é, enquanto não contado, se distingue dele mesmo tal como ele advém segundo a conta.

O nada nomeia esse indizível da apresentação que é seu inapresentável, distribuído entre a pura inércia dominial do múltiplo e a pura transcendência da operação de onde procede que haja um. O nada é tanto o nada da estrutura, portanto da consistência, quanto do múltiplo puro, portanto da inconsistência. É a justo título que se diz que nada se subtrai à apresentação, pois é, por sua dupla alçada, a lei e o múltiplo, que o nada é o nada.

Assim, para uma situação qualquer, há o equivalente do que, a propósito da grande construção cosmológica do *Timeu*, que é uma metáfora quase carnavalesca da apresentação universal, Platão chamava "a causa errante", e sobre a qual reconhecia ser muito difícil pensar. Trata-se de uma figura inapresentável e necessária, que designa o descompasso entre o resultado-um da apresentação e esse "a partir do que" há apresentação, o não-termo de toda totalidade, e o não-um de toda conta-por-um, o nada próprio da situação, ponto vazio e insituável onde se revela que a situação está suturada ao ser, que o *isso que* se apresenta, vagueia na apresentação sob a forma de uma subtração à conta, que já é falacioso apontar como ponto, pois ela não é nem local nem global, estando antes espalhada por toda parte, em lugar algum e em todo lugar, como o que nenhum encontro autoriza a considerar como apresentável.

Chamo *vazio* de uma situação essa sutura a seu ser. E enuncio que toda apresentação estruturada inapresenta "seu" vazio, no modo desse não-um que nada mais é do que a face subtrativa da conta.

Digo "vazio", em vez de "nada", porque o "nada" é antes o nome do vazio correlacionado ao efeito *global* da estrutura (*tudo* é contado), e porque é mais incisivo indicar que o não-ter-sido-contado é igualmente *local*, já que ele não é contado *por um*. "Vazio" indica a falta do um, o não-um, num sentido mais originário que o nenhum.

Trata-se aqui dos nomes, "nada" ou "vazio", porque o ser, que esses nomes designam, não é ele mesmo nem global nem local. O nome que escolho, o vazio, indica precisamente, ao mesmo tempo que nada é apresentado, nenhum termo, e que a designação desse inapresentável se faz "no vazio", sem determinação estrutural pensável.

O vazio é o nome do ser — da inconsistência — segundo uma situação, enquanto a apresentação nos dá a isso um acesso inapresentável, logo o inacesso a esse acesso, no modo do que não é um, nem componível de uns, e, portanto, não é qualificável na situação senão como errância do nada.

É essencial reter que nenhum termo, numa situação, designa o vazio, e que, nesse sentido, é com razão que Aristóteles declara, na *Física*, que o vazio não é, se entendemos por "ser" o que é identificável numa situação, e portanto um termo, o que Aristóteles chama uma substância. No regime normal da apresentação, é verídico que, do vazio, não um e insubstancial, não se pode dizer que ele é.

Estabelecerei adiante (meditação 17) que para que advenha uma determinação do vazio, e, portanto, um certo tipo de assunção intra-situacional do ser-enquanto-ser, é preciso um disfuncionamento da conta, o qual se induz de um excesso-de-um. O evento será esse ultra-um de um acaso, a partir do qual o vazio de uma situação é retroativamente detectável.

No ponto em que estamos, porém, é preciso considerar que, numa situação, não há nenhum encontro concebível do vazio. O regime normal das situações estruturadas é que elas impõem a absoluta "inconsciência" do vazio.

Disso deduzimos um requisito suplementar para o discurso ontológico, se é que ele existe, e se é que ele é — como eu sustento — uma situação (a situação matemática). Já estabeleci:

a. que a ontologia era necessariamente apresentação da apresentação, portanto teoria do puro múltiplo sem-um, teoria do múltiplo de múltiplos;

b. que a estrutura não podia ser aí senão uma conta implícita, portanto uma apresentação axiomática, sem conceito-um de seus termos (sem conceito do múltiplo).

Podemos agora acrescentar que *o único termo de que se tecem as composições sem conceito da ontologia é forçosamente o vazio.*

Fixemos este ponto. Se a ontologia é uma situação particular que apresenta a apresentação, ela deve também apresentar essa lei de toda apresentação, que é a errância do vazio, a inapresentabilidade como não-encontro. A ontologia não apresentará a apresentação senão enquanto fizer teoria da sutura apresentativa ao ser, que, veridicamente pronunciado, do lugar de toda apresentação, é o vazio em que a inconsistência originária é subtraída à conta. A ontologia está, portanto, adstrita a propor uma teoria do vazio.

Mas, se é teoria do vazio, a ontologia não pode ser, num certo sentido, teoria *senão* do vazio. De fato, se supomos que ela apresenta axiomaticamente outros termos que não o vazio — e seja qual for, por outro lado, o obstáculo que constitui o ter de "apresentar" o vazio — isso terá o sentido de que ela distingue o vazio desses outros termos, e que, portanto, sua estrutura a autoriza a contar-por-um o vazio como tal, na diferença específica que o separa dos termos "plenos". É claro que isso é impossível, pois, contado-por-um no que distingue do um-pleno, o vazio se enche imediatamente

dessa alteridade. Se o vazio é tematizado, é preciso que ele o seja na apresentação de sua errância, e não na singularidade necessariamente plena, que o distingue como um numa conta que indica indiferença. A única saída é *todos* os termos serem "vazios" no sentido de se comporem somente de vazio, de tal modo que o vazio esteja distribuído por toda parte, e que tudo o que a conta implícita das multiplicidades puras distingue não passe de modalidades-segundo-o-um do próprio vazio. Somente isso explica que o vazio, numa situação, seja o inapresentável da apresentação.

Digamo-lo de outra maneira. Uma vez que a ontologia é teoria do múltiplo puro, o que pode compor sua axiomática apresentativa? De que *existente* se apoderam as Idéias do múltiplo, cuja ação legiferante sobre o múltiplo enquanto múltiplo seus axiomas instituem? Certamente não do um, que não é. Todo múltiplo é composto de múltiplos, esta é a lei ontológica primeira. Mas por onde começar? Qual é a posição existencial absolutamente originária, a primeira conta, se ela não pode ser um primeiro *um*? É absolutamente necessário que a "primeira" multiplicidade apresentada sem conceito seja múltipla de nada, pois, se fosse múltipla de alguma coisa, esse alguma coisa estaria em posição de um. E é preciso que, depois, a regra axiomática só autorize composições a partir desse múltiplo-de-nada, isto é, a partir do vazio.

Terceiro percurso. Isso de que ontologia faz teoria é o múltiplo inconsistente das situações quaisquer, ou seja, o múltiplo subtraído a toda lei particular, a toda conta-por-um, o múltiplo a-estruturado. Ora, o modo próprio pelo qual a inconsistência vagueia no todo de uma situação é o nada, e o modo pelo qual ela se inapresenta é a subtração à conta, o não-um, o vazio. O tema absolutamente primeiro da ontologia é, portanto, o vazio — como os atomistas gregos, Demócrito e seus sucessores, bem tinham percebido —, mas esse é também seu tema último — e nisso eles não tinham acreditado —, pois *toda* inconsistência é, em última instância, inapresentável, e portanto vazia. Se há "átomos", eles não são, como o julgavam os materialistas da Antigüidade, um segundo princípio do ser, ou seja, o um depois do vazio, mas composições do próprio vazio, regradas pelas leis ideais do múltiplo cuja axiomática a ontologia ordena.

Portanto, a ontologia nada pode contar como existente senão o vazio. Este enunciado proclama que aquilo cuja ordem regrada ela manifesta — a consistência — é exatamente a sutura-ao-ser de toda situação, *o que* se apresenta, enquanto a inconsistência o destina a não ser senão o inapresentável de toda consistência apresentativa.

Assim parece se resolver um problema maior. Eu disse que, se o ser é apresentado como múltiplo puro (o que por vezes abrevio de maneira perigosa, dizendo que o ser é múltiplo), o ser *enquanto ser* não é, a rigor, nem um nem múltiplo. Ora, a ontologia, supostamente a ciência do ser-enquanto-ser, estando submetida à lei das situações, *deve* apresentar, e, no máximo, apresenta a apresentação, isto é, o múltiplo puro. Como ela evita decidir, no tocante ao ser-enquanto-ser, em favor do múltiplo? Ela o evita porque seu ponto de ser próprio é o vazio, isto é, esse "múltiplo" que não é nem um nem múltiplo, sendo o múltiplo de nada, e, portanto, no que lhe concerne, não apresentando *nada* na forma do múltiplo, como tampouco na do um. De tal modo que a ontologia pronuncia que certamente a apresentação é múltipla, mas que o ser da apresentação, o isso que é apresentado, por ser vazio, se subtrai à dialética um/múltiplo.

Perguntaremos então: mas de que serve dizer que o vazio é "múltiplo", já que falamos "múltiplo de nada"? É que a ontologia é uma situação, e que, portanto, tudo o

que ela apresenta recai sob sua lei, que é a de não ter de conhecer senão múltiplo-sem-um. Disso resulta que o vazio é *nomeado* como múltiplo, mesmo que, não compondo nada, ele seja, na realidade, diagonal à oposição intra-situacional do um e do múltiplo. Designá-lo como múltiplo é a única saída diante do fato de não se poder nomeá-lo como um, pois a ontologia dispõe, como seu princípio maior, que o um não é, mas que toda estrutura, mesmo a estrutura axiomática da ontologia, estabelece que não há senão um e múltiplo, ainda que, como aqui, para rescindir que o um seja.

Um dos atos dessa rescisão é justamente afirmar que o vazio é múltiplo, que ele é o primeiro múltiplo, o ser mesmo de que toda apresentação múltipla, quando é apresentada, se tece e se enumera.

É claro que, sendo o vazio indiscernível enquanto termo (pois é não-um), sua ocorrência inaugural é um puro ato de nomeação. Esse nome não pode ser específico, não pode classificar o vazio no que quer que seja que o subsuma. Isso seria restabelecer o um. O nome só pode indicar que o vazio é isto, ou aquilo. O ato de nomeação, sendo específico, se consuma a si mesmo, não indica nada senão o inapresentável como tal, que, no entanto, na ontologia, advém nesse forçamento apresentativo que o dispõe como o nada de que tudo procede. Disso resulta que o nome do vazio é um puro *nome próprio*, que se indica a si mesmo, não dá nenhum indício de diferença naquilo a que se refere, e se autodeclara na forma do múltiplo, ainda que *nada*, por ele, seja contado.

A ontologia começa, inelutavelmente, uma vez dispostas as Idéias legislativas do múltiplo, pela pura proferição do arbitrário de um nome próprio. Esse nome, esse símbolo, indexado ao vazio, é, num sentido para sempre enigmático, o nome próprio do ser.

MEDITAÇÃO CINCO

A marca Ø

A efetuação da ontologia — isto é, da teoria *matemática* do múltiplo, ou teoria dos conjuntos — só se deixa apresentar, conforme a requisição do conceito (meditação 1), como uma axiomática. As grandes Idéias do múltiplo são, portanto, enunciados inaugurais referentes a variáveis, α, β, γ, etc., a cujo respeito é implicitamente acordado que elas denotam multiplicidades puras. Essa apresentação exclui toda definição explícita do múltiplo, único meio de evitar a existência do Um. É digno de nota que esses enunciados sejam em número muito pequeno: nove axiomas ou esquemas de axiomas. Cabe reconhecer nesta economia apresentativa o sinal de que os "primeiros princípios do ser", como dizia Aristóteles, são tão pouco numerosos quanto cruciais.

Entre esses enunciados, apenas um é existencial no sentido forte, isto é, encarregado de inscrever diretamente uma existência, e não de regrar uma construção que pressuponha que já haja um múltiplo apresentado. Como tudo faz prever, ele diz respeito ao vazio.

Para pensar a singularidade desse enunciado existencial sobre o vazio, situemos primeiro, rapidamente, as principais Idéias do múltiplo, de valor estritamente operatório.

1. O MESMO E O OUTRO: O AXIOMA DE EXTENSIONALIDADE

O axioma de extensionalidade afirma que dois conjuntos são iguais (idênticos) se os múltiplos de que são o múltiplo, os múltiplos cuja conta-por-um conjuntista eles asseguram, são "os mesmos". Que quer dizer "os mesmos"? Não há aí um círculo, que fundaria o mesmo sobre o mesmo? No vocabulário natural, e inadequado, que distingue "elementos" e "conjuntos", vocabulário que dissimula que só há múltiplo, o axioma diz "dois conjuntos são idênticos se têm os mesmos elementos". Mas sabemos que "elemento" não designa nada de intrínseco, designa apenas que um múltiplo γ é apresentado pela apresentação de um outro, α, o que se inscreve $\gamma \in \alpha$. O axioma de extensionalidade equivale, portanto, a dizer que, se todo múltiplo apresentado na

apresentação de α é apresentado na de β, e inversamente, então esses dois múltiplos, α e β, são os mesmos.

A arquitetura lógica do axioma se apóia na universalidade da asserção, e não na recorrência do mesmo. Ela indica que, se no tocante a todo múltiplo γ, é equivalente, portanto indiferente, afirmar que ele pertence a α ou afirmar que ele pertence a β, então α e β são indistinguíveis e em todo lugar substituíveis um pelo outro. A *identidade* dos múltiplos é fundada na *indiferença* da pertença. Isto se escreve:

$$(\forall \gamma)\,[(\gamma \in \alpha) \leftrightarrow (\gamma \in \beta)] \rightarrow (\alpha = \beta)$$

A marcação diferencial de dois conjuntos se faz segundo o que pertence à sua apresentação. Mas esse "o que" é sempre um múltiplo. Que tal múltiplo, digamos γ, mantenha com α a relação de pertença — ser um dos múltiplos de que o múltiplo α é composto —, e não a mantenha com β, acarreta que α e β sejam contados como diferentes.

Esse caráter puramente extensional do regime do mesmo e do outro é inerente ao fato de que a teoria dos conjuntos é teoria do múltiplo sem-um, do múltiplo enquanto múltiplo de múltiplos. Donde poderia resultar que haja diferença, senão do fato de que um múltiplo vem a faltar num múltiplo? Nenhuma qualidade particular pode nos servir aqui para marcar a diferença, nem mesmo que o um possa se distinguir do múltiplo, porque o um não é. O axioma de extensionalidade reduz, em suma, o mesmo e o outro ao estrito rigor da conta, tal como ela estrutura a apresentação da apresentação. O mesmo é o mesmo da conta dos múltiplos de que todo múltiplo se compõe desde que conte por um.

Observemos, contudo: lei do mesmo e do outro, o axioma de extensionalidade não nos diz em absoluto que o que quer que seja existe. Apenas fixa, para todo múltiplo eventualmente existente, a regra canônica de sua diferenciação.

2. AS OPERAÇÕES SOB CONDIÇÃO: AXIOMAS DOS SUBCONJUNTOS, DA UNIÃO, DE SEPARAÇÃO E DE SUBSTITUIÇÃO

Se deixarmos de lado os axiomas da escolha, do infinito e de fundação — cuja importância metodológica essencial detalharei adiante —, quatro outros axiomas "clássicos" formam uma segunda categoria, sendo todos da forma: "Seja um conjunto qualquer α supostamente existente, então existe um outro conjunto β, construído a partir de α desta ou daquela maneira." Esses axiomas são igualmente compatíveis com a não-existência do que quer que seja, a não-representação absoluta, porque só indicam uma existência sob a condição de uma outra. O caráter puramente condicional da existência é marcado mais uma vez pela estrutura lógica desses axiomas, que são todos do tipo "para todo α, existe β tal que ele tem uma relação definida com α". O "para todo α" significa evidentemente: se existe um α, então, em todos os casos, existe β, associado a α segundo tal ou tal regra. Mas o enunciado não decide quanto à existência ou não-existência de um só desses α. Tecnicamente, isto quer dizer que o *prefixo* — os

quantificadores iniciais — desses axiomas é do tipo "para todo... existe... tal que...", isto é $(\forall\ \alpha)\ (\exists\ \beta)\ [...]$. É claro, em contrapartida, que um axioma que afirmasse uma existência incondicional seria do tipo "existe... tal que", e começaria, portanto, pelo quantificador existencial.

Esses quatro axiomas, cujo exame técnico detalhado é inútil aqui, dizem respeito, em última análise, às garantias de existência para construções de múltiplos a partir de certas características internas de múltiplos supostamente existentes. Esquematicamente:

a. O axioma do conjunto dos subconjuntos

Esse axioma afirma que, dado um conjunto, os subconjuntos desse conjunto se deixam contar-por-um, são um conjunto. Que é um subconjunto de um múltiplo? É um múltiplo tal que todos os múltiplos apresentados em sua apresentação (que lhe "pertencem") são também apresentados pelo múltiplo inicial α, *sem que a recíproca seja necessariamente verdadeira*. Neste caso, a estrutura lógica não é a equivalência, mas a implicação. O conjunto β é subconjunto de α — notamos isso $\beta \subset \alpha$ — se, quando γ é elemento de β, ou seja $\gamma \in \beta$, então ele é também elemento de α, ou seja, $\gamma \in \alpha$. Em outras palavras, $\beta \subset \alpha$, que lemos "β está incluído em α", é uma escrita abreviada para a fórmula: $(\forall\ \gamma\ )\ [(\gamma \in \beta\ ) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$.

Voltarei, nas meditações 7 e 8, ao conceito, na verdade fundamental, de subconjunto, ou de submúltiplo, e à distinção entre *pertença* ($\in$) e *inclusão* ($\subset$).

Por enquanto, é suficiente que saibamos que o axioma dos subconjuntos assegura que, *se* um conjunto existe, *então* existe também o conjunto que conta por um todos os subconjuntos do primeiro. De maneira mais conceitual: se um múltiplo é apresentado, é também apresentado o múltiplo cujos termos (os elementos) são os submúltiplos do primeiro.

b. O axioma da união

Visto que um múltiplo é múltiplo de múltiplos, podemos indagar legitimamente se o poder da conta pela qual *um* múltiplo é apresentado abre também para apresentação desdobrada dos múltiplos que o compõem, apreendidos, por sua vez, como múltiplos de múltiplos. Podemos disseminar interiormente os múltiplos dos quais um múltiplo faz o um do resultado? Esta é a operação inversa daquela assegurada pelo axioma dos subconjuntos.

De fato, por esse axioma certifico-me de que é contado por um o múltiplo de todos os reagrupamentos — de todos os subconjuntos — compostos de múltiplos que pertencem a um múltiplo dado. Há o resultado-um (o conjunto) de todas as *composições* possíveis, isto é, de todas as inclusões, daquilo que mantém com um subconjunto dado a relação de pertença. Posso sistematicamente contar as *decomposições* dos múltiplos que pertencem a um múltiplo dado? Pois, se um múltiplo é múltiplo de múltiplos, ele é múltiplo de múltiplos de múltiplos de múltiplos, etc.

A questão aqui é dupla:

a. A conta-por-um se estende às decomposições? Há uma axiomática da disseminação, como há uma das decomposições?

b. Há um ponto de parada? Pois, como acabamos de ver, a disseminação parece dirigir-se ao infinito.

A segunda questão é muito profunda, e não é difícil percebê-lo. Ela indaga onde a apresentação se sutura a algum ponto fixo, a algum átomo de ser que não poderíamos mais decompor. Coisa que parece impossível, se o ser-múltiplo é a forma da apresentação. A resposta se produzirá em dois tempos, pelo axioma do vazio, um pouco mais adiante, e pelo exame do axioma de fundação, na meditação 18.

A primeira questão é decidida desde já pelo axioma da união, o qual enuncia que cada passo da disseminação é contado por um. Em outras palavras, que os múltiplos de que se compõem os múltiplos que compõem um-múltiplo formam, eles próprios, um conjunto (lembro que a palavra "conjunto", que não é definida, nem definível, designa o que a apresentação axiomática autoriza a contar por um).

Na metáfora dos elementos, que não passa de uma substancialização, sempre perigosa, da relação de pertença, isto se diz: para todo conjunto existe o conjunto dos elementos dos elementos desse conjunto. Ou seja: se α é apresentado, é também apresentado esse β a que pertencem todos os ∂ que pertencem a algum γ pertencente a α. Ou ainda: se $\gamma \in \alpha$ e $\partial \in \gamma$, então existe um β tal que $\partial \in \beta$. O múltiplo β reúne a primeira disseminação de α, aquela que se obtém decompondo em múltiplos os múltiplos que lhe pertencem, portanto, *des-contando* α:

$$(\forall \alpha)\,(\exists \beta)\,[(\partial \in \beta) \leftrightarrow (\exists \gamma)\,[(\gamma \in \alpha) \,\&\, (\partial \in \gamma)]]$$

Dado α, o conjunto β, cuja existência é afirmada aqui, se notará $\cup\alpha$ (*união* de α). A escolha da palavra "união" remete à idéia de que esta proposição axiomática exibe a própria essência daquilo que um múltiplo "une", a saber, múltiplos, e de que manifestamos isso "unindo" os múltiplos segundos (em relação ao um inicial), dos quais, por sua vez, os múltiplos primeiros, os de que o um inicial resultava, são compostos.

A homogeneidade fundamental do ser é suposta aqui porque $\cup\alpha$, que dissemina o um-múltiplo inicial, depois conta por um o disseminado, não é, por sua vez, nem mais nem menos um múltiplo do que aquilo de que se partiu. Isso, ainda que o conjunto dos subconjuntos não nos fizesse em absoluto sair do reino sem conceito do múltiplo. Nem por baixo nem por cima, quer se disperse ou se reúna, a teoria não tem de se pronunciar sobre um "alguma coisa" heterogêneo ao múltiplo puro. A ontologia não anuncia aqui nem Um, nem Todo, nem Átomo. Somente a uniforme conta-por-um axiomática das multiplicidades.

c. O axioma de separação, ou de Zermelo.

Nós o estudamos em detalhe na meditação 3.

d. O esquema de axiomas de substituição

Na sua formulação natural, o axioma de substituição diz o seguinte: se temos um conjunto e substituímos seus elementos por outros, obtemos um conjunto.

Na sua formulação metaontológica, o axioma de substituição diz antes: se um múltiplo dos múltiplos é apresentado, é também apresentado o múltiplo que se compõe

da substituição, um por um, dos múltiplos que o primeiro sujeito múltiplo apresenta por novos múltiplos que supostamente foram, por outro lado, eles próprios apresentados.

A idéia, profunda e singular, é esta: se a conta-por-um se exerce dando a consistência de ser um-múltiplo a múltiplos, ela se exercerá igualmente se esses múltiplos forem, termo a termo, substituídos por outros. Isso equivale a dizer que *a consistência de um múltiplo não depende dos múltiplos particulares de que ele é múltiplo*. Podemos mudá-los, e a consistência-uma, que é um resultado, permanece; desde que, no entanto, tenhamos operado sua substituição múltiplo por múltiplo.

A teoria dos conjuntos afirma aqui, depurando mais uma vez o que ela efetua como apresentação da apresentação-múltipla, que a conta-por-um dos múltiplos é indiferente *àquilo* de que esses múltiplos são múltiplos, contando que seja assegurado que sejam apenas múltiplos. Em suma, o atributo "ser-*um*-múltiplo" é transcendente aos múltiplos particulares que são elementos do múltiplo dado. O fazer um-múltiplo (o "manter-junto", dizia Cantor), última figura estruturada da apresentação, se mantém como tal, ainda que tudo o que o compõe seja substituído.

Vemos até onde a teoria leva sua vocação de não apresentar senão múltiplo puro: até o ponto em que a conta-por-um que sua axiomática organiza institui sua permanência operatória sobre o tema do vínculo-múltiplo em si, vazio de toda especificação do que ele liga.

O múltiplo é verdadeiramente apresentado como forma-múltipla, invariante em toda substituição que afeta termos, quero dizer, invariante enquanto sempre disposta no vínculo-um do múltiplo.

Mais do que qualquer outro, o axioma de substituição é ajustado — a ponto até de indicá-lo quase demais — de modo que a situação matemática seja apresentação da pura forma apresentativa em que o ser advém como o-que-é.

No entanto, do mesmo modo que os axiomas de extensionalidade, de separação das partes, ou da união, a substituição ainda não induz a existência de qualquer múltiplo que seja.

O axioma da extensionalidade fixa o regime do mesmo e do outro.

Conjunto dos subconjuntos e conjunto-união estabelecem que sejam retomadas sob a lei da conta as composições internas (subconjuntos) e as disseminações (união), e que nada seja encontrado aí, nem por cima nem por baixo, que impeça a uniformidade da apresentação enquanto múltipla.

O axioma da separação subordina a capacidade da linguagem de apresentar múltiplos a que já haja apresentação.

O axioma de substituição estabelece que o múltiplo está sob a lei da conta enquanto forma-múltipla, idéia incorruptível do vínculo.

Em suma, esses cinco axiomas, ou esquemas de axiomas, fixam o sistema das Idéias sob cujas leis toda apresentação, enquanto forma do ser, se deixa apresentar: a pertença (única Idéia primitiva, significante último do ser-apresentado), a diferença, a inclusão, a disseminação, o par linguagem/existência, a substituição.

Temos certamente aí todo o material de uma ontologia. A não ser pelo fato de que nenhum dos enunciados inaugurais em que se dá a lei das Idéias resolve ainda a questão: "Há alguma coisa em vez de nada?"

3. O VAZIO, SUTURA SUBTRATIVA AO SER

Neste ponto, a decisão axiomática é particularmente arriscada. Pois de que privilégio poderia se prevalecer *um* múltiplo para ser designado como aquele cuja existência é inauguralmente afirmada? E se ele é *o* múltiplo de que todos os outros, por composições conformes às leis das Idéias, resultam, não é ele, na verdade, esse *um* sobre o qual todo nosso esforço é atestar que ele não é? Se, em contrapartida, ele é mesmo múltiplo-conta-do-por-um, portanto múltiplo de múltiplos, como pode, já sendo o resultado de uma composição, ser o múltiplo absolutamente primeiro?

A questão não é nada menos do que aquela da sutura-ao-ser de uma teoria, ela própria axiomaticamente apresentada, da apresentação. O indício existencial a encontrar é aquele pelo qual o sistema legislativo das Idéias, que assegura que nada possa impurificar o múltiplo, se propõe como desdobramento inscrito do ser-enquanto-ser.

Mas para não recairmos numa situação não ontológica, é preciso que esse indício não proponha *nada* de particular e, por conseguinte, que não se trate nem do um, que não é, nem de um múltiplo composto, o qual jamais é senão um resultado da conta, um efeito da estrutura.

A solução espantosa deste problema é a seguinte: ater-se ao fio de que nada é fornecido pela lei das Idéias, mas fazer-ser esse nada pela assunção de um puro nome próprio. Ou ainda: *não atestar como existente, pela escolha excedente de um nome, senão o inapresentável*, do qual as Idéias farão depois proceder toda forma admissível de apresentação.

Visto que, no quadro da teoria dos conjuntos, o que é apresentado é múltiplo dos múltiplos, isto é, a própria forma da apresentação, o inapresentável não pode vir à linguagem senão como o que é "múltiplo" de *nada*.

Notemos desde logo este ponto: a diferença entre dois múltiplos, tal como regrada pelo axioma da extensionalidade, só pode ser marcada pelos múltiplos que pertencem aos múltiplos que diferenciamos. Um múltiplo-de-nada não tem, portanto, nenhuma marca diferencial concebível. O inapresentável é inextensional, e, portanto, in-diferente. Disso resulta que a inscrição desse in-diferente será necessariamente negativa, pois nenhuma possibilidade — nenhum múltiplo — pode indicar que é *dele* que se afirma a existência. Essa exigência de que a existência absolutamente primeira seja a de uma negação confirma que é mesmo no modo subtrativo que o ser está suturado às Idéias do múltiplo. Aqui começamos a descartar toda assunção presentificante do ser.

Mas o que a negação, por onde se inscreve a existência do inapresentável como in-diferença, pode afinal negar? Uma vez que a Idéia primitiva do múltiplo é a da pertença, e que se trata de negar o múltiplo enquanto múltiplo de múltiplo, sem por isso fazer advir o um, é certamente a pertença como tal que é negada. O inapresentável é aquilo a que nada, nenhum múltiplo, pertence, e que conseqüentemente não pode se apresentar em sua diferença.

Negar a pertença é negar a apresentação, e portanto a existência, pois a existência é o ser-na-apresentação. A estrutura do enunciado que inscreve a "primeira" existência é, portanto, na verdade, a negação de toda existência segundo a pertença. Esse enunciado dirá alguma coisa como: "Existe aquilo com relação à idéia de que não se

pode dizer de nenhuma existência que ela lhe pertence." Ou: "Existe um 'múltiplo' que é subtraído à Idéia primitiva do múltiplo".

Este axioma singular, o sexto de nossa lista, *é o axioma do conjunto vazio.*

Na sua formulação natural, desta vez, a bem dizer desconsiderando sua própria evidência, ele diz: "Existe um conjunto que não tem nenhum elemento". Ponto em que o subtrativo do ser põe em xeque a distinção intuitiva elementos/conjunto.

Em sua formulação metaontológica, ele dirá: o inapresentável é apresentado como um termo subtrativo da apresentação da apresentação.Ou: existe um múltiplo que não está sob a Idéia do múltiplo. Ou: o ser se deixa nomear, na situação ontológica, como aquilo cuja existência não existe.

Na sua formulação técnica mais ajustada ao conceito, o axioma do conjunto vazio começará por um quantificador existencial (trata-se de pronunciar que o ser investe Idéias), continuará por uma negação de existência (trata-se de inapresentar o ser), que levará ela mesma à pertença (trata-se de inapresentá-lo como múltiplo — e a Idéia do múltiplo é $\in$). Donde isto (noto a negação $\backsim$):

$$(\exists\, \beta)\, [\backsim (\exists\, \alpha)\, (\alpha \in \beta)]$$

que se lê: existe β tal que não existe nenhum α que lhe pertence.

Em que sentido, agora, pude dizer que esse β, cuja existência é afirmada aqui, e que, portanto, não é mais uma simples Idéia, ou uma lei, mas uma sutura ontológica — a existência de um inexistente —, era na verdade um nome próprio? Um nome próprio exige que seu referente seja único. Distingamos com cuidado o *um* e a *unicidade*. Se o um não é mais do que o efeito implícito e sem ser da conta, e portanto das Idéias axiomáticas, a unicidade pode perfeitamente ser um atributo do múltiplo. Ela indica unicamente que esse múltiplo é diferente de qualquer outro. Podemos controlar isso pelo uso do axioma da extensionalidade. No entanto, o conjunto vazio é inextensivo, in-diferente. Como posso sequer pensar sua unicidade, uma vez que não lhe pertence nada de que eu possa fazer a marca de uma diferença? Os matemáticos dizem, em geral com alguma leviandade, que o conjunto vazio é único "segundo o axioma da extensionalidade". Isso é fazer como se "dois" vazios se deixassem identificar como dois "alguma coisa", isto é, dois múltiplos de múltiplos, quando a lei da diferença lhe é conceitualmente, se não formalmente, inadequada. A verdade é, antes, esta: a unicidade do conjunto vazio é imediata, e isto porque nada o diferencia, e não porque sua diferença seja atestável. A unicidade segundo a diferença é substituída aqui pela irremediável unicidade da in-diferença.

O que garante que o conjunto vazio é único é que, ao querer pensá-lo como espécie, ou nome comum, ao supor que possa haver "vários vazios", exponho-me, no quadro da teoria ontológica do múltiplo, a perturbar o regime do mesmo e do outro, e *a ter de fundar a diferença em outra coisa que não a pertença*. Ora, todo procedimento desse gênero equivaleria de fato a restaurar o ser do um. Pois "os" vazios, sendo inextensivos, são indistinguíveis enquanto múltiplos. É, portanto, enquanto uns que se deveria, por um princípio inteiramente novo, diferenciá-los. Mas o um não é, e, portanto, não posso presumir que o ser-vazio seja uma propriedade, uma espécie, um nome

comum. Não há "vários" vazios; não há senão um, o que significa a unicidade do inapresentável tal como marcado na apresentação, e de modo algum a apresentação do um.

Chegamos, portanto, a esta notável conclusão: *é porque o um não é que o vazio é único.*

Dizer que o conjunto vazio é vazio é o mesmo que dizer que sua marca é um nome próprio. Assim, o ser investe as Idéias da apresentação do múltiplo puro na forma de unicidade que um nome próprio assinala. Para escrever esse nome do ser, esse ponto subtrativo do múltiplo — da forma geral pela qual a apresentação se apresenta, e portanto *é* —, os matemáticos foram procurar um sinal distante de todos os seus alfabetos costumeiros; nem letra grega, nem latina, nem gótica. Uma velha letra escandinava, Ø, emblema do vazio, zero, zero acrescido da barra do sentido. Como se tivessem tido a consciência surda de que, ao proclamar que só o vazio é, porque só ele in-existe no múltiplo, e porque as Idéias do múltiplo só são vivas por causa daquilo que a elas se subtrai, estavam tocando alguma região sagrada, ela própria na fímbria da linguagem, e que, em rivalidade com os teólogos, para os quais há muito tempo o ser supremo é nome próprio, mas opondo à sua promessa do Um, e da Presença, o irrevogável da inapresentação e o des-ser do um, eles tivessem tido de acobertar sua própria audácia sob a cifra de uma língua esquecida.

MEDITAÇÃO SEIS

Aristóteles

"Absurdo (fora de lugar) que o ponto seja um vazio."
Física, livro IV

Durante quase três séculos foi possível acreditar que a experimentação da física racional tornava inteiramente caduca a refutação, por Aristóteles, da existência do vazio. O famoso texto de Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, título por si só inadmissível no dispositivo conceitual de Aristóteles, devia, em 1647, dar aos trabalhos anteriores de Toricelli uma força de propaganda própria para interessar o público dos não-cientistas.

O próprio Aristóteles se expusera triplamente, em seu exame crítico do conceito de vazio (*Física*, livro IV, seção 8), a que o devir da ciência positiva produzisse um contra-exemplo experimental de sua tese. Em primeiro lugar, ele declarava expressamente que cabia ao físico teorizar sobre o vazio. Depois, seu próprio procedimento invocava a experiência, como a de um cubo de madeira mergulhado na água, comparado, em seus efeitos, ao mesmo cubo supostamente vazio. Por fim, sua conclusão era totalmente negativa, o vazio não tendo nenhum ser concebível, nem separável, nem inseparado (οὔτε ἀχώριστον οὔτε κεχωρισμένον).

No entanto, esclarecidos quanto a este ponto por Heidegger e alguns outros, não podemos hoje nos contentar com esse modo de solução da questão. Examinando bem de perto, é preciso, antes de mais nada, admitir que Aristóteles deixa aberta ao menos *uma* possibilidade: que o vazio seja um outro nome para a matéria concebida enquanto tal (ἡ ὕλη ἥ τοι αὕτη), especialmente a matéria como sendo o conceito do ser-em-potência do pesado e do leve. O vazio nomearia, nesse caso, a causa material do transporte; não — como entre os atomistas — enquanto meio universal do movimento local, mas enquanto virtualidade ontológica indeterminada imanente ao movimento natural que leva o pesado para baixo e o leve para cima. O vazio seria a in-diferença latente da diferenciação natural dos movimentos, tal como prescritos pelo ser qualificado (pesado ou leve) dos corpos. Nesse sentido, haveria certamente um ser do vazio, mas um ser pré-substancial, portanto impensável como tal.

Por outro lado, a experiência no sentido de Aristóteles não é em absoluto esse artefato conceitual materializado pelos tubos de água ou de mercúrio de Toricelli e de Pascal, e nos quais prevalece a mediação matematizável da medida. Para Aristóteles, a

experiência é um exemplo comum, uma imagem sensível, que vem adornar e apoiar um desenvolvimento demonstrativo cuja chave está toda na produção de uma definição correta. É duvidoso que exista, ainda que a título de inexistente pensável como único, um referente comum ao que Pascal e Aristóteles chamam o vazio. Se quisermos aprender com Aristóteles, ou mesmo refutá-lo, devemos estar atentos ao espaço de pensamento em que funcionam seus conceitos e suas definições. O vazio não é para o grego uma diferença experimental; é uma categoria ontológica, uma suposição relativa ao que se dá *naturalmente* como figuras do ser. A produção *artificial* de um vazio não é, nessa lógica, uma resposta adequada à questão de saber se a natureza faz advir, segundo sua eclosão própria, "um lugar em que nada é", pois é esta a definição aristotélica do vazio (τὸ χενὸν τὸπος ἔν ᾧ μηδέν ἔστιν).

É que o "físico", no sentido de Aristóteles, não é de maneira alguma a forma arqueológica do físico moderno. Ele só aparece, assim, sob a ilusão retroativa que a revolução galileana engendra. Para Aristóteles, o físico estuda a natureza, isto é, essa região do ser (nós diríamos: esse tipo de situação) em que são pertinentes os conceitos de movimento e de repouso. Melhor ainda: aquilo a que se dedica o pensamento teórico do físico é o que faz com que movimento e repouso sejam atributos *intrínsecos* d'o-que-é em situação "física". Os movimentos provocados (Aristóteles diz: "violentos"), e, portanto, (em certo sentido), tudo o que pode ser produzido pelo artifício de uma experiência, de uma montagem técnica, permanecem fora do campo da física no sentido de Aristóteles. A natureza é o ser-enquanto-ser daquilo cuja apresentação implica o movimento; ela *é* o movimento, e não sua lei. A física tenta pensar o há do movimento enquanto figura de ocorrência natural do ser; ela se confronta com a questão: por que há movimento e não imobilidade absoluta? A natureza é esse princípio (ἀρχή), essa causa (αἰτία) do mover-se e do ser-em-repouso, que reside primordialmente no ser-movido ou no ser-em-repouso, e isto em e por si (χαθ αὐτὸ) e não por acidente. Nada disso pode excluir que o vazio de Pascal ou de Toricelli, não sendo determinado como pertença essencial ao-que-se-apresenta na sua originalidade natural, seja um in-existente em face da natureza, um não-ser físico (no sentido de Aristóteles), isto é, uma produção forçada, ou acidental.

Portanto, na perspectiva ontológica que é a nossa, convém voltar à questão de Aristóteles, nossa máxima não podendo ser a de Pascal, que, precisamente a propósito da existência do vazio, proclama que, se de uma hipótese "se segue algo de contrário a um só dos fenômenos, isso basta para assegurar sua falsidade". A essa destruição de um sistema conceitual pela unicidade do fato — em que Pascal antecipa Popper —, devemos opor o exame interno da argumentação de Aristóteles, nós para quem o vazio é, em verdade, o nome do ser, e não pode se ver nem revogado em dúvida nem estabelecido pelo efeito de uma experiência. A facilidade da refutação física (no sentido moderno) nos é vedada, e por isso temos de descobrir o ponto fraco ontológico do dispositivo em cujo interior Aristóteles faz in-existir absolutamente o vazio.

O próprio Aristóteles descarta uma simploriedade ontológica de certo modo simétrica da simploriedade experimental. Se a segunda pretende produzir um espaço vazio, a primeira — imputada a Melissos e Parmênides — contenta-se em rejeitar o vazio como puro não-ser: τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων, o vazio não está no mundo dos entes, está excluído da apresentação. Este argumento não convém a Aristóteles, para

quem, a justo título, é preciso pensar primeiro a correlação entre o vazio e a apresentação "física", ou, ainda, o vínculo entre o vazio e o movimento. O vazio "em si" é propriamente impensável, portanto irrefutável. Na medida em que a questão do vazio pertence à teoria da natureza, é de sua disposição suposta no se-mover que é preciso empreender a crítica. Eu diria em minha linguagem: o vazio dever ser examinado *em situação.*

O conceito aristotélico da situação natural é o lugar. O lugar não existe; ele é aquilo de que todo existente se envolve, estando adscrito a um sítio natural. O vazio "em situação" seria, portanto, um lugar no qual não haveria nada. A correlação imediata não é aquela entre o vazio e o não-ser; é aquela entre o vazio e o nada pela mediação não-ente, ainda que natural, do lugar. Mas a naturalidade do lugar é ser o sítio para o qual se move o corpo — o ente — de que o lugar é o lugar. Todo lugar é o lugar de um corpo, e o que o atesta é que esse corpo, se o afastamos de seu lugar, tende a retornar a ele. A questão da existência do vazio equivale, portanto, à de sua função no tocante ao se-mover de que a polaridade é o lugar.

A primeira grande demonstração de Aristóteles visa a estabelecer que o vazio exclui o movimento, e que, portanto, ele se exclui a si mesmo do ser-enquanto-ser apreendido em sua apresentação natural. Essa demonstração, muito forte, envolve sucessivamente os conceitos de diferença, de ilimitação (ou de infinidade) e de incomensurabilidade. Há uma grande profundidade em estabelecer assim o vazio como in-diferença, in-finidade, e des-medida. Essa tríplice determinação especifica a errância do vazio, sua função ontológica subtrativa, sua inconsistência em face de todo múltiplo apresentado.

a. In-diferença. Todo movimento apreendido em seu ser natural exige essa indiferenciação que é o lugar onde situar o corpo que se move. Ora, o vazio enquanto tal não tem nenhuma diferença (ἡ γάρ κενόν, οὐκ ἔχει διαφοράν). A diferença, de fato, supõe que os múltiplos diferenciados, o que Aristóteles chama o corpo, sejam contados por um, segundo a naturalidade de sua destinação local. Ora, o vazio, que nomeia a inconsistência, é "anterior" à conta-por-um. Ele não pode sustentar a diferença (*cf.* sobre a matemática deste ponto a meditação 5), e conseqüentemente interdita o movimento. O dilema é o seguinte: "Ou bem não há transporte [φορά] pela natureza em parte nenhuma, e para ser nenhum; ou bem, se há, o vazio não é." Mas excluir o movimento é absurdo, pois ele é a própria apresentação enquanto eclosão natural do ser. E seria — é a expressão do próprio Aristóteles — risível (γελοῖον) pedir uma prova da existência da apresentação, uma vez que é nela que toda existência se apóia. Ou ainda: "É evidente que há pluralidade, entre os seres, de seres pertencentes à natureza". Assim, se o vazio exclui a diferença, é "risível" assegurar-lhe o ser enquanto ser natural.

b. In-finidade. Há, para Aristóteles, uma conexão *intrínseca* entre o vazio e o infinito, e veremos (meditações 13 e 14, por exemplo) que, nesse ponto, ele tem toda razão: o vazio é o ponto de ser do infinito. Aristóteles o diz segundo o subtrativo do ser, afirmando que a in-diferença é comum ao vazio e ao infinito enquanto espécies, tanto do nada quanto do não-ente: "Como poderia ser o movimento por natureza, uma vez que, segundo o vazio e o infinito, não existe nenhuma diferença? [...] Pois do nada [τοῦ μηδενός] não há diferença alguma, como tampouco do não-ente [τοῦ μὴ ὄντος]. Ora, o vazio parece ser um não-ente e uma privação [στέρησις]."

No entanto, que é o infinito — ou, mais exatamente, o ilimitado? É, para um grego, a negação da própria apresentação, pois o-que-se-apresenta afirma seu ser na firme disposição de seu limite (πέρας). Dizer que o vazio é intrinsecamente infinito equivale a dizer que ele é fora de situação, inapresentável. O vazio é assim um excesso sobre o ser como disposição pensável, e especialmente como disposição natural. Ele o é triplamente.

— Em primeiro lugar, para supor que há movimento, portanto apresentação natural, no vazio, ou segundo o vazio, seria preciso conceber que o corpo é necessariamente transportado ao infinito (εἰς ἄπειρον ἀνάγκη φέρεσθαι), pois nenhuma diferença prescreveria sua parada. A justeza física (no sentido moderno) desta observação é uma impossibilidade ontológica — portanto, física — no sentido de Aristóteles. Ela indica apenas que a hipótese de um ser natural do vazio excede imediatamente o limite inerente a toda apresentação efetiva.

— Depois, dado que a in-diferença do vazio não pode determinar nenhuma direção natural para o movimento, este seria "explosivo", isto é, multidirecional: o transporte se dará "de todas as partes" (πάντῃ). Também aqui excedemos o caráter sempre *orientado* da disposição natural. O vazio destrói a topologia das situações.

— Por fim, se supomos que é o vazio *interior* de um corpo que o torna mais leve e o eleva; se, portanto, o vazio é causa do movimento, ele deverá também ser sua meta, o vazio se conduzindo rumo a seu próprio lugar natural, que suporíamos ser — por exemplo — o alto. Haveria então reduplicação do vazio, excesso do vazio sobre si mesmo, acarretando sua própria mobilidade em direção a si, ou o que Aristóteles chama um "vazio do vazio" (κενοῦ κενόν). Ora, a indiferença do vazio lhe interdita diferir de si — o que é, de fato, um teorema da ontologia (*cf.* meditação 5) — e, conseqüentemente, se pressupor a si mesmo como destinação de seu ser natural.

O conjunto destas observações é, a meu ver, inteiramente coerente. É exato — e a política, em particular, o prova — que o vazio, desde que nomeado "em situação", excede a situação segundo sua própria infinidade; exato também que seu surgimento eventual procede explosivamente, ou "de todas as partes", numa situação; é exato, por fim, que o vazio persegue sua própria manifestação, desde que liberto da errância a que o estado o força. Portanto, é preciso, sem dúvida, concluir, com Aristóteles, que o vazio *não é*, se entendemos por "ser" a ordem limitada da apresentação, e, em particular, o natural dessa ordem.

c. Des-medida. Todo movimento é mensurável, em relação a um outro, por sua velocidade. Ou, como diz Aristóteles, há sempre proporção (λόγος) de um movimento a outro, uma vez que estão no tempo e todo tempo é limitado. O caráter natural de uma situação é também seu caráter proporcionado, numerável no sentido amplo. É isso, de fato, que estabelecerei, ligando as situações naturais ao conceito de multiplicidade ordinal (meditações 11 e 12). Há reciprocidade entre a natureza (φὺσις) e a proporção, ou razão (λόγος). Para essa reciprocidade contribui, como força do obstáculo — e, portanto, do limite —, a resistência do meio onde há movimento. Se admitirmos que essa resistência pode ser nula, o que é o caso se o meio for vazio, o movimento perderá toda medida, tornar-se-á incomparável a qualquer outro, tenderá à velocidade infinita. "O vazio", diz Aristóteles, "não tem nenhuma proporção com o pleno, de modo que o movimento [no vazio] tampouco a tem". Também aí a mediação conceitual se faz

subtrativamente, pelo nada: "O vazio não tem nenhuma proporção com o excesso do corpo sobre ele, assim como o nada [τὸ μηδὲν] em face do número." O vazio é in-contável, dado que o movimento que nele supomos não tem nenhuma natureza pensável, não tendo nenhum razão em que se possa fundar sua comparação com qualquer outro.

A física (no sentido moderno) não deve nos enganar aqui. O que Aristóteles nos faz pensar é que toda referência ao vazio produz um excesso sobre a conta-por-um, uma irrupção de inconsistência, que se propaga — metafisicamente — na situação com uma velocidade infinita. O vazio é, portanto, incompatível com a ordem lenta em que toda situação re-assegura em seu lugar os múltiplos que ela apresenta.

A tríplice determinação negativa do vazio (in-diferença, in-finidade, des-medida) conduz, portanto, Aristóteles a recusar todo *ser natural* ao vazio. Poderia, no entanto, haver um ser *não natural*? Aqui é preciso interrogar três fórmulas, em que reside o possível enigma de um vazio inapresentável, pré-substancial, cujo ser, ineclodido e não-advindo, seria, contudo, o lampejo latente do que é, enquanto é.

A primeira dessas fórmulas — que Aristóteles atribuiu, é verdade, aos "partidários do vazio", a quem se propõe refutar — declara que "o mesmo ente é um vazio, um pleno e um lugar, não sendo porém o mesmo ente na dependência em relação ao ser". Se admitirmos pensar o lugar como a situação em geral, isto é, não *uma* existência (um múltiplo), mas o sítio do existir, tal como ele circunscreve cada termo existente, o enunciado de Aristóteles designa a identidade com a situação tanto do pleno (de um múltiplo efetivo) quanto do vazio (do não-apresentado). Mas ele designa também sua não-identidade, uma vez que é uma diferenciação *segundo o ser* que indexamos aos três nomes, o vazio, o pleno e o lugar. Poderíamos imaginar, portanto, que a situação, concebida como apresentação estruturada, efetua simultaneamente a multiplicidade consistente (o pleno), a multiplicidade inconsistente (o vazio) e a si própria (o lugar), segundo uma identidade imediata que é o ente-em-totalidade, o domínio acabado da experiência. Em contrapartida, porém, o que do ser-enquanto-ser é pronunciável por esses três termos não é idêntico, pois do lado do lugar temos o um, a lei da conta; do lado do pleno o múltiplo tal como é contado por um; e do lado do vazio o sem-um, o inapresentado. Não esqueçamos que, segundo um axioma muito importante de Aristóteles, "o ser se diz de diversas maneiras". Nessas condições, o vazio seria o ser como não-ser — ou inapresentação —, o pleno, o ser como ser — a consistência —, e o lugar, o ser como limite-não-ente de seu ser — fronteira do múltiplo pelo um.

A segunda fórmula, Aristóteles a atribui aos que desejariam absolutamente (πάντως) ver no vazio a causa do transporte. Poderíamos então admitir que o vazio é "a matéria do pesado e do leve enquanto tal". Admitir que o vazio possa ser um *nome* da matéria em-si é atribuir-lhe essa existência enigmática do "terceiro princípio", o sujeito-suporte (τὸ ὑποκείμενον), cuja necessidade Aristóteles estabeleceu já no primeiro livro da *Física*. O ser do vazio partilharia com o ser da matéria uma espécie de precariedade, que o deixa pendente entre o puro não-ser e o ser-efetivamente-ser, que, para Aristóteles, não pode ser senão um termo especificável, um alguma coisa (τὸ τόδε τι). Digamos que o vazio, à falta de ser apresentado na consistência de um múltiplo, seria a errância latente do ser da apresentação. Essa errância do ser, aquém e na margem de sua consistência apresentada, Aristóteles a atribui expressamente à matéria, quando

diz que ela é certamente um não-ser, mas por acidente (κατὰ συμβεσηκός), e sobretudo — fórmula espantosa — que ela é "de alguma maneira quase-substância" (ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως). Admitir que o vazio possa ser um outro nome da matéria é conferir-lhe o estatuto de um quase-ser.

A última fórmula evoca uma possibilidade que Aristóteles rejeita, e onde divergimos dele: que o vazio, uma vez que ilocalizável (ou fora de situação), deve ser pensado como puro *ponto*. Sabemos que esta é a solução ontológica verdadeira, pois (*cf.* meditação 5) o conjunto vazio, tal que só existe por seu nome, Ø, é no entanto qualificável como único, e, portanto, não é figurável como espaço ou extensão, mas como pontualidade. O vazio é o *ponto de ser* inapresentável de toda apresentação. Aristóteles rejeita firmemente esta hipótese: "Ἄτοπον δὲ εἰ ἡ στιγμὴ κενόν", "fora-de-lugar (absurdo) que o ponto seja vazio". É que, para ele, é impensável descerrar totalmente a questão do vazio e a do lugar. Se o vazio não é, é que não se pode pensar um lugar vazio. Como ele o explica, se supuséssemos a pontualidade do vazio, seria preciso que esse ponto "fosse um lugar em que houvesse a extensão de um corpo tangível". A inextensão do ponto não abre lugar algum para um vazio. É precisamente aí que o pensamento tão agudo de Aristóteles toca seu impossível próprio: que seja preciso pensar, sob o nome de vazio, o fora-de-lugar de que todo lugar — toda situação — se sustenta quanto a seu ser. Que o sem-lugar (ἄτοπον) signifique o absurdo faz esquecer que o ponto, por não ser um lugar, pode justamente atenuar as aporias do vazio.

É por ser o ponto do ser que o vazio é também esse quase-ser que povoa a situação em que o ser consiste. A insistência do vazio in-consiste como deslocalização.

II

O Ser: Excesso, Estado da Situação. Um/Múltiplo, Todo/Partes, ou $\in/\subset$?

MEDITAÇÃO SETE

O ponto de excesso

1. PERTENÇA E INCLUSÃO

A teoria dos conjuntos é, sob muitos aspectos, uma espécie de interrupção fundadora em face das artimanhas do múltiplo. Durante séculos, a filosofia pensou o ser-apresentado através de dois pares dialéticos cuja interferência produzia toda sorte de abismos: o par um/múltiplo e o par todo/partes. Não é exagero dizer que o exame das conexões ou desconexões entre a Unidade e a Totalidade envolvia toda ontologia especulativa. E isso desde a origem da metafísica, pois é possível mostrar que, essencialmente, Platão faz prevalecer o Um sobre o Todo, ao passo que Aristóteles faz a escolha oposta.

A teoria dos conjuntos lança luz sobre essa fecunda faixa entre a relação todo/partes e a relação um/múltiplo, porque no fundo ela as suprime, tanto uma quanto a outra. O múltiplo, cujo conceito ela pensa sem lhe definir a significação, não é, para um pós-cantoriano, nem sustentado pela existência do Um, nem revelado como totalidade orgânica. O múltiplo consiste de ser sem-um, ou múltiplo de múltiplos, e as categorias de Aristóteles (ou de Kant), Unidade e Totalidade não podem servir para apreendê-lo.

A teoria distingue, no entanto, duas relações possíveis entre múltiplos. Há a relação originária de *pertença*, marcada $\in$, que indica que um múltiplo é contado como elemento na apresentação de um outro. Mas há também a relação de *inclusão*, marcada $\subset$, que indica que um múltiplo é subconjunto de um outro: fizemos alusão a isso (meditação 5) a propósito do axioma do conjunto dos subconjuntos. Lembro que a escrita $\beta \subset \alpha$, que se lê: β está incluído em α, ou β é subconjunto de α, significa que todo múltiplo que pertence a β pertence também a α: $(\forall \gamma)\,[(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$.

A importância conceitual da distinção entre pertença e inclusão não deve ser subestimada. Pouco a pouco, essa distinção passa a comandar todo o pensamento da quantidade e, finalmente, o que chamarei adiante de as grandes orientações do pensamento, tal como o próprio ser as prescreve. Assim, é preciso definir seu sentido sem mais demora.

Observemos, antes de mais nada, que um múltiplo não é pensado diferentemente segundo sustente uma ou outra das relações. Se digo "β pertence a α", o múltiplo α é exatamente "o mesmo", ou seja, um múltiplo de múltiplos, que temos quando digo "γ

está incluído em α". É inteiramente irrelevante julgar que α é primeiramente pensado como Um (ou conjunto de elementos), depois como Todo (ou conjunto de partes). Simetricamente, o conjunto que pertence e o que está incluído não são tampouco qualitativamente distinguíveis a partir de sua posição relacional. Sem dúvida direi que, se β pertence a α, ele é elemento de α, e que se γ está incluído em α, ele é subconjunto de α. Mas estas determinações — elemento e subconjunto — não permitem pensar nada de intrínseco. Em todos os casos, tanto o elemento β como o subconjunto γ são múltiplos puros. O que varia é somente sua posição em relação ao múltiplo α. Num caso (o caso ∈), o múltiplo cai sob a conta-por-um que é o outro múltiplo. No outro caso (o caso ⊂), todo elemento apresentado pelo primeiro é também apresentado pelo segundo. Mas o ser-múltiplo permanece absolutamente inatingido por estas distinções de posição relativa.

O axioma do conjunto dos subconjuntos contribui, de resto, para esclarecer essa neutralidade ontológica da distinção entre pertença e inclusão. Que diz esse axioma (*cf.* meditação 5)? Que se um conjunto α existe (é apresentado), então existe também o conjunto de todos os seus subconjuntos. O que este axioma, que é o mais radical e, em seus efeitos, o mais enigmático dos axiomas (voltarei a isto longamente), afirma é que há, entre ∈ e ⊂, ao menos esta correlação, que todos os múltiplos *incluídos* num α supostamente existente *pertencem* a um β, isto é, formam um conjunto, um múltiplo contado-por-um:

$$(\forall\, \alpha)\,(\exists\, \beta)\,[(\forall\, \gamma)\,[(\gamma \in \beta) \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)]]$$

Dado α, o conjunto β cuja existência é afirmada aqui, o conjunto dos subconjuntos de α será notado $p\,(\alpha)$. Podemos, portanto, escrever:

$$[\gamma \in p\,(\alpha)] \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)]$$

A dialética da pertença e da inclusão, aqui urdida, estende o poder da conta-por-um ao que, num múltiplo, se deixa distinguir de apresentações-múltiplas interiores, isto é, de composições de contas "já" efetuáveis *na* apresentação inicial, a partir das mesmas multiplicidades apresentadas pelo múltiplo inicial.

Veremos que é capital que o axioma não introduza para isto uma operação especial, uma relação *primitiva* que não a pertença. Vimos, de fato, que a inclusão se deixava definir a partir da pertença apenas. Em todo lugar onde escrevo $\beta \subset \alpha$, eu poderia não abreviar, e escrever $(\forall\, \gamma)\,[(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$. Isto equivale a dizer que, mesmo que, por vezes, por comodidade, empreguemos a palavra "parte" para designar um subconjunto, não há conceito do todo, e portanto da parte, do mesmo modo como não há conceito do um. Não há senão relação de pertença.

O conjunto $p\,(\alpha)$ de todos os subconjuntos de α é *um múltiplo essencialmente distinto do próprio* α. Este ponto crucial nos indica o quanto é falso pensar α ora (pertença) como fazendo o um de seus elementos, ora (inclusão) como todo de suas

partes. O conjunto dos múltiplos que pertencem a α é precisamente o próprio α, apresentação-múltipla dos múltiplos. O conjunto dos múltiplos incluídos em α, ou subconjuntos de α, é um múltiplo *novo*, $p(\alpha)$, cuja existência, uma vez suposta a de α, é garantida apenas por uma Idéia ontológica especial: o axioma do conjunto dos subconjuntos. Esse descompasso entre α (que conta por um as pertenças, ou elementos) e $p(\alpha)$ (que conta por um as inclusões, ou subconjuntos) é, como veremos, o ponto em que reside o impasse do ser.

Pertença e inclusão dizem respeito, finalmente, no tocante ao múltiplo α, a dois operadores de conta distintos, e não a duas maneiras de pensar o ser do múltiplo. A estrutura de α é o próprio α, que faz um de todos os múltiplos que lhe pertencem. O conjunto de todos os subconjuntos de α, ou seja, $p(\alpha)$, faz um de todos os múltiplos incluídos em α, mas esta segunda conta, embora relacionada a α, é absolutamente distinta do próprio α. Trata-se, portanto, de uma metaestrutura, uma outra conta, que "fecha" a primeira porquanto todas as subcomposições de múltiplos internos, todas as inclusões, são reunidas por ela. O axioma do conjunto dos subconjuntos estabelece que esta segunda conta, esta metaestrutura, existe sempre que a primeira conta, ou estrutura apresentativa, existe. A meditação 8 pensará a necessidade desta reduplicação, ou a exigência — contra o perigo do vazio — de que toda conta-por-um seja reduplicada por uma conta da conta, de que toda estrutura demande uma metaestrutura. A axiomática matemática, como sempre, não pensa esta necessidade: ela a *decide*.

Mas o que essa decisão acarreta de imediato é que o *descompasso* entre estrutura e metaestrutura, entre elemento e subconjunto, entre pertença e inclusão, vem a ser uma questão permanente do pensamento, uma provocação intelectual do ser. Disse que α e $p(\alpha)$ eram distintos. Em que medida? Com que efeitos? Este ponto, aparentemente técnico, nos levará até o Sujeito, até a verdade. De todo modo, o certo é que nenhum múltiplo α pode coincidir com o conjunto dos subconjuntos. Pertença e inclusão, na ordem do ser-existente, são irredutivelmente disjuntos. Isto, como veremos, a ontologia matemática *demonstra*.

2. O TEOREMA DO PONTO DE EXCESSO

Trata-se de estabelecer que, dado um múltiplo apresentado, o múltiplo-um composto por seus subconjuntos, cuja existência é garantida pelo axioma dos subconjuntos, é essencialmente "maior" que o múltiplo inicial. Este é um teorema ontológico crucial, que desemboca no seguinte impasse real: a medida desse "maior" é, ela mesma, propriamente indeterminável. Ou ainda: a "passagem" para o conjunto dos subconjuntos é uma operação em excesso *absoluto* sobre a própria situação.

É preciso começar pelo começo e mostrar que o múltiplo dos subconjuntos de um conjunto compreende forçosamente ao menos um múltiplo que não pertence ao conjunto inicial. Chamaremos isso *o teorema do ponto de excesso*.

Seja um múltiplo supostamente existente α. Consideremos, entre todos os múltiplo de que α faz um — todos os β tais que $\beta \in \alpha$ —, aqueles que têm a propriedade de não ser "elementos de si mesmos", isto é, de não se apresentar a si próprios como múltiplos na apresentação-um que eles são.

Reencontramos aqui, em suma, os dados do paradoxo de Russell (*cf.* meditação 3). Esses múltiplos β têm, portanto, em primeiro lugar, a propriedade de pertencer a α, ($\beta \in \alpha$), e, em segundo lugar, a propriedade de se não pertencer a si mesmos, $\neg$ ($\beta \in \beta$).

Chamemos de multiplicidades *ordinárias* aquelas que têm a propriedade de não se pertencer a si mesmas ($\neg$ ($\beta \in \beta$)), e, por razões que a meditação 17 elucidará, de multiplicidades eventuais aquelas que têm a propriedade de pertencer a si mesmas ($\beta \in \beta$).

Tomo, portanto, todos os elementos de α que são ordinários. Trata-se, evidentemente, de um subconjunto de α, o subconjunto ordinário. Esse subconjunto é um múltiplo, que podemos chamar γ. Uma convenção de escrita simples, e que utilizarei muitas vezes, é escrever: $\{\beta /...\}$, para designar o múltiplo composto de todos os β que tem tal ou tal propriedade. Assim, por exemplo, γ, conjunto de todos os elementos de α que são ordinários, será escrito: $\gamma = \{\beta/\beta \in \alpha \ \& \ \neg (\beta \in \beta)]$. Dado α supostamente existente, γ existe também, pelo axioma de separação (cf. meditação 3): eu "separo" em α todos os β que têm a propriedade de ser ordinários. Obtenho assim uma parte *existente* de α. Chamemos esta parte o *subconjunto ordinário* de α.

Uma vez que γ está incluído em α, ($\gamma \subset \alpha$), γ *pertence* ao conjunto dos subconjuntos de α, ($\gamma \in p(\alpha)$).

Em contrapartida, digo que γ não pertence ao próprio α. Se de fato ele lhe pertence, ou seja, se temos $\gamma \in \alpha$, de duas, uma. Ele pode ser ordinário, ou seja, $\neg$ ($\gamma \in \gamma$). Nesse caso, γ pertence ao subconjunto ordinário de α, subconjunto que nada mais é do que o próprio γ. Portanto, temos $\gamma \in \gamma$, o que quer dizer que γ é eventural. Mas se ele é eventural, ou seja, $\gamma \in \gamma$, sendo elemento do subconjunto ordinário γ, é preciso que seja ordinário. Esta equivalência para γ de $\neg$ ($\gamma \in \gamma$), o eventural, e de ($\gamma \in \gamma$), o ordinário, é uma contradição formal. Ela obriga a rejeitar a hipótese inicial: γ não pertence a α.

Conseqüentemente, há sempre — seja qual for α — ao menos um elemento (neste caso γ) de $p(\alpha)$ que não é elemento de α. Isto quer dizer que *nenhum múltiplo está em condição de fazer-um de tudo o que inclui.* O enunciado "se β está incluído em α, então β pertence a α" é falso para todo α. A inclusão excede irremediavelmente a pertença. Em particular, o subconjunto incluído que se constitui de todo o ordinário é um ponto de excesso definitivo sobre o conjunto considerado. Não lhe pertence nunca.

O recurso imanente de um múltiplo apresentado, se estendemos seu conceito a seus subconjuntos, ultrapassa, portanto, a capacidade de conta da qual ele é o resultado-um. Para numerar esse recurso, é necessária uma potência de conta que não ele mesmo. A existência dessa outra conta, desse múltiplo-um a que, desta vez, os múltiplos incluídos no primeiro múltiplo toleram pertencer, é precisamente o que o axioma do conjunto dos subconjuntos enuncia.

É *preciso*, se admitimos este axioma, pensar o descompasso entre a apresentação simples e essa espécie de re-apresentação que é a conta-por-um dos subconjuntos.

3. O VAZIO E O EXCESSO

Qual é o efeito retroativo, sobre o nome próprio do ser que é a marca Ø do conjunto vazio, da distinção radical entre pertença e inclusão? Questão típica da ontologia: estabelecer o efeito, sobre um ponto de ser (e o único de que dispomos é Ø), de uma distinção conceitual introduzida por uma Idéia (um axioma).

Poderíamos pensar que esse efeito é nulo, pois o vazio não apresenta nada. Parece lógico supor que nada tampouco está incluído no vazio: como, não tendo elemento algum, poderia ele ter um subconjunto? Essa crença é falaciosa. O vazio mantém com o conceito de inclusão duas relações essencialmente novas em face do nada de sua relação com a pertença:

— o vazio é subconjunto de todo conjunto: ele está universalmente incluído;

— o vazio possui um subconjunto, que é o próprio vazio.

Examinemos estas duas propriedades. Este exame é também um exercício de ontologia, que vincula uma tese (o vazio como nome próprio do ser) e uma distinção conceitual crucial (pertença e inclusão).

A primeira propriedade atesta a onipresença do vazio. Ela mostra sua errância em toda apresentação: o vazio, a que nada pertence, se inclui por isso mesmo no todo.

Percebemos intuitivamente a pertinência ontológica deste teorema que se enuncia: "O conjunto vazio é um subconjunto de não importa que conjunto supostamente existente". Pois se o vazio é esse ponto de ser inapresentável, cuja unicidade de inexistência Ø marca com um nome próprio existente, nenhum múltiplo pode, por sua existência, impedir que aí se disponha esse inexistente. Acerca de tudo o que não é apresentável se infere que ele é apresentado por toda parte em sua falta. Não, todavia, como um-de-sua-unicidade, como múltiplo imediato do que o um-múltiplo faz a conta, mas como *inclusão*, pois os subconjuntos são o lugar mesmo em que pode errar aquilo que não é múltiplo de nada, exatamente como o próprio nada erra no todo.

Na apresentação dedutiva deste teorema fundamental da ontologia — no que chamaremos o regime de fidelidade da situação ontológica —, é notável que ele apareça como conseqüência, ou antes como caso particular, do princípio lógico *"ex falso sequitur quodlibet"*. Isso não surpreende, se nos lembrarmos de que o axioma do conjunto vazio enuncia, em essência, que existe uma negação (o conjunto ao qual "não pertencer" é um atributo universal, um atributo de todo múltiplo). Deste enunciado negativo verdadeiro se infere forçosamente, se o negamos por sua vez — portanto, se supomos falsamente que um múltiplo pertence ao vazio —, qualquer coisa e, em particular que, por isso, esse múltiplo, supostamente capaz de pertencer ao vazio, é certamente capaz de pertencer a não importa que outro conjunto. Em outras palavras: a quimera absurda — ou a idéia sem ser — de um "elemento do vazio" implica que esse elemento — radicalmente não apresentado, por certo — seria, se fosse apresentado, elemento de um conjunto qualquer. Donde o enunciado: "Se o vazio apresenta um múltiplo α, então não importa que múltiplo β apresenta também esse α." Podemos ainda dizer que um múltiplo que pertencesse ao vazio seria esse ultranada, esse ultravazio, que nenhuma existência-múltipla poderia impedir que ele fosse por ela apresentado. Não é preciso mais nada para concluir — pois toda pertença que lhe é atribuída se estende a todo múltiplo — que o conjunto vazio se inclui de fato em tudo.

Formalmente, as coisas se apresentam assim.

Seja a tautologia lógica: $\neg A \rightarrow (A \rightarrow B)$, que é o princípio que mencionei em latim: se um enunciado A é falso (se tenho não-A), infere-se, se eu o afirmo (se postulo A), que não importa o que (não importa que enunciado B) é verdadeiro.

Consideremos a seguinte variante (caso particular) desta tautologia: $\neg (\alpha \in \emptyset) \rightarrow [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ onde α e β são múltiplos absolutamente quaisquer supostamente dados. Essa variante é ela própria uma tautologia lógica. Ora, seu antecedente $\neg (\alpha \in \emptyset)$ é axiomaticamente verdadeiro, pois nenhum α pode pertencer ao conjunto vazio. Portanto, seu conseqüente $[(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ é igualmente verdadeiro. Como α e β são variáveis livres quaisquer, posso universalizar minha fórmula: $(\forall\alpha)(\forall\beta)[(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$. Mas que é $(\forall\alpha)[(\alpha \in \emptyset)] \rightarrow (\alpha \in \beta)]$, senão a própria definição da relação de inclusão entre $\emptyset$ e β, a relação $\emptyset \subset \beta$?

Conseqüentemente, minha fórmula equivale a: $(\forall\beta)[\emptyset \subset \beta]$, que se lê, como previsto: de todo múltiplo β supostamente dado, $\emptyset$ é um subconjunto.

O vazio está, portanto, em situação de inclusão universal.

Disto mesmo se infere que o vazio, que não tem nenhum elemento, tem, não obstante, um subconjunto.

Na fórmula $(\forall\beta)[\emptyset \subset \beta]$, que assinala a universal inclusão do vazio, o quantificador universal indica que é sem restrição que todo múltiplo existente admite o vazio como subconjunto. Ora, o próprio $\emptyset$ *é* um múltiplo-existente, o múltiplo-de-nada. Conseqüentemente, $\emptyset$ é um múltiplo de si mesmo: $\emptyset \subset \emptyset$.

Esta fórmula parece, à primeira vista, absolutamente enigmática. É que, intuitivamente, e guiado pelo mau vocabulário que distingue mal, sob a imagem vaga do "estar-dentro", entre a pertença e a inclusão, temos a impressão de ter, por essa inclusão, "enchido" o vazio de alguma coisa. Mas não é o caso. Só a pertença, $\in$, Idéia suprema e única do múltiplo apresentado, "enche" a apresentação. E, de fato, seria absurdo imaginar que o vazio poderia pertencer a si mesmo — o que se inscreveria $\emptyset \in \emptyset$ —, pois nada lhe pertence. Mas o enunciado $\emptyset \subset \emptyset$ nada faz, na realidade, senão enunciar que tudo que é apresentado, aí incluído o nome próprio do inapresentável, constitui um subconjunto de si mesmo, o subconjunto "máximo". Essa reduplicação de identidade pela inclusão não é em nada mais escandalosa quando escrevemos $\emptyset \subset \emptyset$ do que quando escrevemos $\alpha \subset \alpha$ (que é verdadeiro em todos os casos). E o fato de esse subconjunto máximo do vazio ser ele mesmo vazio é o que menos importa.

Agora, visto que o vazio admite pelo menos um subconjunto, a saber, ele mesmo, cabe pensar que a isso se aplica o axioma dos subconjuntos: deve existir, uma vez que $\emptyset$ existe, o conjunto $p(\emptyset)$ de seus subconjuntos. Estrutura do nada, o nome do vazio demanda uma metaestrutura que conte seus subconjuntos.

O conjunto dos subconjuntos do vazio é esse conjunto a que *pertence* tudo o que está *incluído* no vazio. Mas somente o vazio está incluído no vazio, ou seja, $\emptyset \subset \emptyset$. Portanto, $p(\emptyset)$, conjunto dos subconjuntos do vazio, é esse múltiplo a que o vazio, e somente ele, pertence. Mas atenção! O conjunto a que só o vazio pertence não poderia ser o próprio vazio, pois, ao vazio, *nada* pertence, nem mesmo o vazio. Já seria demais que o vazio tivesse um elemento. Pode-se objetar: mas se esse elemento for o vazio, não há problema. Não! Esse elemento não seria o vazio como o nada que ele é, como o inapresentável. Seria o *nome* do vazio, a marca existente do inapresentável. Ora, o

vazio não seria mais vazio se seu nome lhe pertencesse. Não há dúvida de que o nome do vazio pode ser *incluído* no vazio, o que equivale a dizer que, no caso, ele lhe é igual, pois o inapresentável só é apresentado por seu nome. Mas, igual a seu nome, o vazio não pode fazer um de seu nome sem se diferenciar de si mesmo e se tornar um não-vazio.

Conseqüentemente, o conjunto dos subconjuntos do vazio é esse conjunto não vazio cujo único elemento é o nome do vazio. Passaremos a notar $\{\beta_1, \beta 2, \ldots \beta n \ldots\}$ o conjunto que se compõe (faz um) dos conjuntos marcados entre chaves. Em suma, os elementos desse conjunto são exatamente β_1, β_2, etc. Uma vez que $p(\emptyset)$ tem por único elemento $\emptyset$, o que nos dá: $p(\emptyset) = \{\emptyset\}$, que implica evidentemente $\emptyset \in p(\emptyset)$.

Mas examinemos de perto este novo conjunto, $p(\emptyset)$, nosso segundo existente-múltiplo no quadro "genealógico" da axiomática conjuntista. Ele se escreve $\{\emptyset\}$, e $\emptyset$ é seu único elemento, sem dúvida. Mas, para começar, o que pode significar que "o vazio" seja elemento de um múltiplo? Compreendemos bem que $\emptyset$ era subconjunto de todo múltiplo supostamente existente. Mas "elemento"? De resto, isso deve significar que, em se tratando de $\{\emptyset\}$, $\emptyset$ é ao mesmo tempo subconjunto e elemento, incluído e pertencente, e assim temos $\emptyset \subset \{\emptyset\}$ e também $\emptyset \in \{\emptyset\}$. Isso não contraria a regra segundo a qual pertença e inclusão não podem coincidir? Depois, e mais gravemente: esse múltiplo, $\{\emptyset\}$, tem por único elemento o nome-do-vazio, $\emptyset$. Isso não seria simplesmente *o um*, cujo ser pretendíamos pôr em dúvida?

A primeira pergunta tem uma resposta simples. O vazio não tem nenhum elemento; é, portanto, inapresentável, e não temos de lidar senão com seu nome próprio, que apresenta o ser em sua falta. Ao conjunto $\{\emptyset\}$ não é "o vazio" que pertence, pois o vazio não pertence a nenhum múltiplo apresentado, sendo o ser mesmo da apresentação-múltipla. O que lhe pertence é o nome próprio que faz sutura-ao-ser da apresentação axiomática do múltiplo puro, portanto da apresentação da apresentação.

A segunda pergunta tampouco é perigosa. A não-coincidência entre a inclusão e a pertença significa que há excesso da inclusão sobre a pertença, e é impossível que toda parte de um múltiplo lhe pertença. Em contrapartida, não está em absoluto vedado que tudo o que pertence a um múltiplo esteja também incluído nele. A dissimetria implicativa vai num único sentido. O enunciado $(\forall \alpha)[(\alpha \subset \beta) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ é certamente falso para todo múltiplo (teorema do ponto de excesso). Mas o enunciado "em sentido inverso" $(\forall \alpha)[(\alpha \in \beta) \rightarrow (\alpha \subset \beta)]$ *pode* ser verdadeiro, para certos múltiplos. Ele é verdadeiro, em particular, para o conjunto $\{\emptyset\}$, pois seu único elemento, $\emptyset$, é também um de seus subconjuntos, uma vez que $\emptyset$ está em inclusão universal. Não há aí nenhum paradoxo, antes uma propriedade singular de $\{\emptyset\}$.

Passo agora à terceira pergunta, que esclarece o problema do Um.

4. UM, CONTA-POR-UM, UNICIDADE E ARRANJO-EM-UM

Sob o único significante "um" se dissimulam quatro sentidos, cuja distinção — a que a ontologia matemática auxilia eficazmente — elucida muitas aporias especulativas, em particular hegelianas.

O *um*, como eu disse, não é. Ele é sempre o resultado de uma conta, o efeito de uma estrutura, pois a forma apresentativa em que se dispõe todo acesso ao ser é o

múltiplo, como múltiplo de múltiplos. Assim, na teoria dos conjuntos, o que eu conto por um, sob o nome de um conjunto α, é múltiplo-de-múltiplos. É preciso distinguir, portanto, a *conta-por-um*, ou *estrutura*, que faz advir o um como selo nominal do múltiplo, do *um como efeito*, cujo ser fictício depende apenas da retroação estrutural em que o consideramos. No caso do conjunto vazio, a conta-por-um consiste em estabelecer um nome próprio da negação de todo múltiplo apresentado, portanto um nome próprio do inapresentável. O efeito-de-um fictício se revela quando, por uma comodidade cujo perigo vimos, eu me autorizo a dizer que Ø é "o vazio", atribuindo assim o predicado do um à sutura-ao-ser que é o nome, e apresentando o inapresentável *tal qual*. Mais rigorosa em seu paradoxo é a própria teoria matemática, que, falando do "conjunto vazio", sustenta que esse nome, que não apresenta nada, é, contudo, o de um múltiplo, uma vez que, enquanto nome, ele se submete às Idéias axiomáticas do múltiplo.

Quanto à *unicidade*, ela não é um ser, mas um predicado do múltiplo. Pertence ao regime do mesmo e do outro, cuja lei toda estrutura institui. É único um múltiplo tal que é outro de todo outro. Os teólogos sabiam, aliás, que a tese "Deus é Um" é inteiramente diferente da tese "Deus é único". Por exemplo, na teologia cristã, a triplicidade das pessoas de Deus é interna à dialética do Um, mas não afeta jamais sua unicidade (o mono-teísmo). Assim, que o nome do vazio seja único, uma vez gerado retroativamente como um-nome para o múltiplo-de-nada, não significa de maneira alguma que "o vazio é um". Significa apenas que, sendo "o vazio", inapresentável, apresentado somente como nome, a existência de "vários" nomes seria incompatível com o regime extensional do mesmo e do outro, e obrigaria, de fato, a pressupor o ser do um, ainda que no modo dos uns-vazios, ou átomos puros.

Por fim, é sempre possível contar por um o um-múltiplo já contado, isto é, aplicar a conta ao resultado-um da conta. Isso equivale, de fato, a submeter por sua vez à lei os nomes que ela produz como selo do um para o múltiplo apresentado. Ou ainda: todo nome, que assinala que o um resulta de uma operação, pode ser considerado na situação como um múltiplo puro que se trata de contar por um. Pois o um, tal como ele advém ao múltiplo pelo efeito da estrutura, e o faz consistir, não é transcendente à apresentação. A partir do momento em que resulta, ele é por sua vez apresentado, e considerado como um termo, portanto como um múltiplo. Essa operação pela qual, indefinidamente, a lei sujeita o um que ela produz, contando-o por um-múltiplo, eu a chamo o *arranjo-em-um*. O arranjo-em-um não é *realmente* distinto da conta-por-um. É apenas uma modalidade desta, em que se pode descrever que a conta-por-um se aplicou a um resultado-um. É claro que o arranjo-em-um não confere mais ser ao um do que a conta. Também aí o ser-do-um é uma ficção retroativa, e o que é apresentado permanece sempre um múltiplo, ainda que um múltiplo de nomes.

Posso assim considerar que o conjunto {Ø}, que conta por um esse resultado da conta originária, esse um-múltiplo que é o nome do vazio, é o arranjo-em-um desse nome. O um não encontra aí nenhum ser mais novo do que aquele que lhe é conferido operatoriamente pelo fato de ser o selo estrutural do múltiplo. Da mesma maneira, {Ø} é um conjunto múltiplo, um múltiplo. Ocorre apenas que o que lhe pertence, ou seja, Ø, é único. Mas a unicidade não é o um.

Notemos que, uma vez assegurada a existência de $\{\emptyset\}$, arranjo-em-um de $\emptyset$, pelo axioma dos subconjuntos aplicado ao nome do vazio, a operação de arranjo-em-um é uniformemente aplicável a todo múltiplo que se supõe já existente. É isso que nos dá uma medida do interesse do axioma de substituição, que enunciei na meditação 5. Essencialmente, esse axioma diz que, se um múltiplo existe, existe também o múltiplo obtido substituindo-se os elementos do primeiro por outros múltiplos existentes. Conseqüentemente, se, em $\{\emptyset\}$, que existe, "substituo" $\emptyset$ pelo conjunto ∂, supostamente existente, tenho $\{\partial\}$, isto é, o conjunto de que ∂ é o único elemento. Ora, esse conjunto existe, pois o axioma de substituição me assegura a permanência do um-múltiplo existente para toda substituição termo a termo no que lhe pertence.

Eis-nos, portanto, de posse de nossa primeira lei derivada no quadro da axiomática conjuntista: se o múltiplo ∂ existe (é apresentado), é também apresentado o múltiplo $\{\partial\}$, ao qual *só* ∂ pertence; em outras palavras, o nome-um "∂", que o múltiplo que ele é recebeu, tendo sido contado por um. Essa lei, $\partial \rightarrow \{\partial\}$, é a conversão-em-um do múltiplo, ∂, o qual já é o um-múltiplo que resulta de uma conta. Chamaremos o múltiplo $\{\partial\}$, resultado-um do arranjo-em-um, o *singleto* de ∂.

$\{\partial\}$ é portanto simplesmente o "primeiro" singleto.

Observemos, para concluir, que, como o arranjo-em-um é uma lei aplicável a todo múltiplo existente, e o singleto de $\emptyset$ existe, seu arranjo-em-um, isto é, o arranjo-em-um do arranjo-em-um de $\emptyset$, existe também: $\{\emptyset\} \rightarrow \{\{\emptyset\}\}$. Este singleto do singleto do vazio tem, como todo singleto, um único elemento. Não se trata, contudo, de $\emptyset$, mas de $\{\emptyset\}$, os quais, segundo o teorema da extensionalidade, são diferentes. De fato, $\emptyset$ é elemento de $\{\emptyset\}$, mas não de $\emptyset$. Por fim, revela-se que $\{\emptyset\}$ e $\{\{\emptyset\}\}$ são também diferentes.

Inicia-se, pois, a produção ilimitada de novos múltiplos, todos extraídos do vazio, pelo efeito combinado do axioma dos subconjuntos — pois o nome do vazio é parte de si mesmo —, e do arranjo-em-um.

Assim, as Idéias autorizam que, a partir de um único nome próprio simples — aquele, subtrativo, do ser — se diferenciem nomes próprios complexos, graças aos quais é marcado o um de que se estrutura a apresentação de uma infinidade de múltiplos.

MEDITAÇÃO OITO

O estado, ou metaestrutura, e a tipologia do ser (normalidade, singularidade, excrescência)

Toda apresentação-múltipla corre o risco do vazio, que é seu ser enquanto tal. A consistência do múltiplo equivale ao fato de que o vazio, que é em situação (portanto, sob a lei da conta-por-um) o nome da inconsistência, não pode ele mesmo ser apresentado, ou fixado. O que Heidegger chama o cuidado do ser, e que é o êxtase do ente, pode também ser chamado: a angústia situacional do vazio, a necessidade de se defender dele. Pois a firmeza aparente do mundo da apresentação não passa de um resultado da ação da estrutura, mesmo que *nada* seja fora de tal resultado. É preciso evitar essa catástrofe da apresentação que seria o encontro de seu próprio vazio, isto é, o advento apresentativo da inconsistência como tal, ou a destruição do Um.

Compreende-se que a garantia de consistência (o "há Um") não pode se contentar unicamente com a estrutura, com a conta-por-um, para circunscrever a errância do vazio e impedir que ela se *fixe*, e seja, por isso mesmo, enquanto representação do inapresentável, a destruição de toda doação de ser, a figura subjacente do Caos. A razão fundamental dessa insuficiência é que *alguma coisa*, na apresentação, escapa à conta, coisa que é, precisamente, a própria conta. O "há um" é puro resultado operatório, que deixa transparente a operação de que esse resultado resulta. Seria, portanto, possível que, subtraída à conta e, conseqüentemente, a-estruturada, a própria estrutura fosse o ponto em que o vazio é dado. Para que o vazio tenha sua apresentação impedida, *é preciso que a estrutura seja estruturada*, que o "há um" valha para a conta-por-um. A consistência da apresentação exige, por conseguinte, que toda estrutura seja *duplicada* de uma metaestrutura, que a feche a toda fixação do vazio.

A tese de que toda apresentação é duas vezes estruturada pode parecer completamente *a priori*. Em última análise, porém, ela significa isso, que todo mundo constata, e que filosoficamente nos deve espantar: muito embora seu ser seja a multiplicidade inconsistente, a apresentação jamais é caótica. Digo apenas isto: do fato de o Caos não ser a forma da doação do ser resulta a obrigação de pensar que há uma reduplicação da conta-por-um. A interdição de toda apresentação do vazio só é imediata e constante se esse ponto de fuga do múltiplo consistente, que é justamente sua consistência enquanto

resultado operatório, é por sua vez vedado, ou fechado, por uma conta-por-um da própria operação, uma conta da conta, uma metaestrutura.

Acrescento que a investigação de toda situação efetiva (toda região da apresentação estruturada), seja ela natural ou histórica, põe em evidência a operação real da segunda conta. A análise concreta converge nesse ponto com o tema filosófico: toda situação é duas vezes estruturada. Isto quer dizer também: há sempre, ao mesmo tempo, apresentação e representação. Pensar este ponto consiste em pensar o requisito da errância do vazio, da não-apresentação da inconsistência, do perigo que representa o ser-enquanto-ser, o qual *assombra* a apresentação.

A angústia do vazio, cujo outro nome é o cuidado do ser, assinala-se, portanto, em toda apresentação, no fato de que a estrutura da conta se reduplica para se verificar a si mesma, para atestar, ao longo de todo o seu próprio exercício, que seu efeito é completo, para, incansavelmente, fazer ser o um sob o perigo irreencontrável do vazio. Toda operação de conta-por-um (dos termos) é de alguma maneira duplicada por uma conta da conta, a qual verifica a todo instante que o descompasso entre o múltiplo consistente (tal como, composto de uns, ele resulta) e o múltiplo inconsistente (que não é senão a pressuposição do vazio, e não apresenta nada), que esse descompasso é verdadeiramente nulo, e que não há, portanto, nenhuma possibilidade de que jamais se produza esse desastre da apresentação que seria o advento apresentativo, em torsão, de seu próprio vazio.

A estrutura da estrutura é aquilo pelo que se encontra estabelecido — sob o risco do vazio, que se confirma universalmente, na situação — que o um é. Sua necessidade reside toda neste ponto: o um não sendo, é apenas de sua própria natureza operatória, exibida por seu duplo, que o efeito-de-um pode revelar a garantia da veridicidade. Essa veridicidade é aqui, propriamente, a conversão em ficção da conta, pelo ser imaginário que lhe permite ser, por sua vez, tomada na operação de uma conta.

O que a errância do vazio induz é a necessidade de que a estrutura, lugar do risco por sua pura transparência operatória e pela dúvida que gera, quanto ao um, a necessidade de que ela opere sobre o múltiplo, seja por sua vez firmemente fixada no um.

Toda situação ordinária comporta, portanto, uma estrutura, segunda e suprema ao mesmo tempo, pela qual a conta-por-um que estrutura a situação é por sua vez contada por um. Assim, a garantia de que o um é termina em que aquilo de que procede que ele seja — a conta — *é*. "*É*", isto é, é um, pois é a lei de uma apresentação estrutural que "ser" e "um" sejam aí reciprocáveis, pelo viés da consistência do múltiplo.

Por uma adequação metafórica com a política, que a meditação 9 explicará, passarei a chamar *estado da situação* aquilo pelo que a estrutura de uma situação — de uma apresentação estruturada qualquer — é contada por um, isto é, o próprio um do efeito-de-um, ou o que Hegel chama o Um-Um.

Qual é exatamente o domínio operatório do estado de uma situação? Se essa metaestrutura apenas contasse os *termos* da situação, ela seria indistinguível da própria estrutura, que não tem senão essa função. Por outro lado, *defini*-la unicamente pela conta da conta não basta, ou antes, é preciso admitir que isso só pode ser um resultado final das operações do estado. Pois, justamente, uma estrutura não é um termo da situação, e, enquanto tal, ela não se deixa contar. Ela se esgota em seu efeito, que é de haver um.

A metaestrutura não pode, portanto, nem simplesmente recontar os termos da situação e recontar as multiplicidades consistentes, nem ter por domínio operatório a pura operação, nem ter por função direta fazer um do efeito-de-um.

Se atacamos a questão por sua outra ponta — o cuidado do vazio e o risco que ele representa para a estrutura —, podemos dizer o seguinte: o vazio, cujo espectro se trata de exorcizar, declarando que a completude estrutural *é* completa, dotando a estrutura, e portanto o um, de um ser-de-si-mesmo, não poderia, como já disse, ser nem local nem global. Não há nenhum risco de que o vazio seja *um* termo (pois ele é a Idéia do que é subtraído à conta), nem tampouco de que seja o todo (pois ele é justamente o nada desse todo). Se perigo do vazio há, não se trata nem de um perigo local (no sentido de *um* termo), nem de um perigo global (no sentido da completude estruturada da situação). O que é aquilo que, não sendo estritamente nem local nem global, pode circunscrever o domínio em que se exerce diretamente a conta-por-um segunda e suprema, aquela que define o estado de uma situação? Intuitivamente, responderemos que é uma *parte* da situação, a qual não é nem ponto nem todo.

Mas o que é, conceitualmente, uma "parte"? A primeira conta, a estrutura, permite que sejam designados, na situação, termos que são uns-múltiplos, portanto multiplicidades consistentes. Uma "parte" é, intuitivamente, um múltiplo que se comporia, por sua vez, de tais multiplicidades. Uma "parte" comporia entre elas as multiplicidades que a estrutura compõe sob o signo do um. Uma parte é um submúltiplo.

Mas devemos prestar muita atenção: ou bem esse "novo" múltiplo, que é um submúltiplo, faz um no sentido da estrutura, caso em que ele não passaria na verdade de um termo, um termo composto, sem dúvida, mas todos os termos o são — e que esse termo seja composto de múltiplos já compostos, e que o todo seja selado pelo um, é um efeito comum das estruturas —, ou bem ele não faz o um, e então, na situação, ele não existe, pura e simplesmente.

Vamos introduzir diretamente, para simplificar o pensamento, as categorias da teoria dos conjuntos (meditação 7): convencionemos dizer que uma multiplicidade consistente, contada por um, *pertence* à situação, e que um submúltiplo, composição de multiplicidades consistentes, está *incluído* na situação. Só o que pertence à situação é apresentado. Se o que é incluído é apresentado, é que ele pertence. Inversamente, se ele não pertence à situação, ainda que se possa dizer que um submúltiplo está nela abstratamente "incluído", ele não está, de fato, apresentado.

Aparentemente, ou um submúltiplo, por ser contado por um na situação, é apenas um termo, e não convém introduzir um conceito novo, ou ele não é contado, e então não existe. Tampouco convém, portanto, introduzir um conceito. A não ser porque, atrás do que assim in-existe, poderia estar, justamente, o lugar do perigo do vazio. Se a inclusão pode ser distinguida da pertença, não haverá alguma parte, alguma composição não-uma de multiplicidades consistentes, cuja inexistência confere figura latente ao vazio? Uma coisa é a pura errância do vazio, outra é perceber que, afinal de contas, esse vazio poderia, concebido como o limite do um, se "realizar" na inexistência de uma composição de multiplicidades consistentes tal que a estrutura não conseguisse lhe conferir o selo do um.

Em suma, se ele não é nem um termo-um, nem o todo, não poderia o vazio ter por lugar os submúltiplos, as "partes"?

Poder-se-ia objetar de imediato que a estrutura é capaz de conferir o um a tudo que nela se compõe de composições. Todo o nosso artifício repousa sobre a distinção entre a pertença e a inclusão. Mas por que não afirmar que toda composição de multiplicidades consistentes é, por sua vez, consistente, isto é, dotada da existência-uma na situação? E que, por conseguinte, a inclusão implica a pertença?

Pela primeira vez devemos utilizar aqui um *teorema da ontologia*, demonstrado na meditação 7: o teorema do ponto de excesso, que estabelece, no quadro da teoria pura do múltiplo, ou teoria dos conjuntos, que é formalmente impossível, seja qual for a situação, que *tudo* o que está incluído (todo subconjunto) pertença à situação. Há um excesso irremediável dos submúltiplos sobre os termos. Aplicado a uma situação — em que "pertencer" quer dizer ser uma multiplicidade consistente, portanto ser apresentado, ou existir —, o teorema do ponto de excesso se enuncia simplesmente: há sempre submúltiplos que, embora incluídos na situação a título de composições de multiplicidades, não são aí numeráveis como termos, e portanto não existem.

Eis-nos, portanto, de volta ao ponto em que é preciso reconhecer que as "partes" — se escolhemos aqui esta palavra simples, cujo sentido exato, disjunto da dialética todo/parte, é submúltiplo — são exatamente o lugar onde o vazio pode receber a figura latente do ser, pois há sempre partes que in-existem na situação, e são, portanto, subtraídas ao um. Uma parte inexistente é um suporte possível disto, que destruiria a estrutura: o um, em algum lugar, não é; a inconsistência é a lei do ser; a essência da estrutura é o vazio.

A definição do estado da situação se clarifica então bruscamente. *A metaestrutura tem por domínio as partes*: ela garante que o um vale pela inclusão, assim como a estrutura inicial vale pela pertença. Ou, mais precisamente: dada uma situação cuja estrutura libera uns-múltiplos consistentes, há sempre uma metaestrutura — o *estado da situação* — que conta por um *toda* composição dessas multiplicidades consistentes.

O que está *incluído* numa situação *pertence* a seu estado. Assim fica vedada a brecha por onde a errância do vazio podia se fixar sobre o múltiplo, no modo inconsistente de uma parte não contada. Toda parte recebe do estado o selo do um.

E, de imediato, é verdadeiro, *como resultado final*, que a primeira conta, a estrutura, é contada pelo estado. De fato, é claro que entre todas as "partes" há a "parte total", isto é, o conjunto completo de tudo o que a estrutura inicial gera de multiplicidades consistentes, de tudo que ela conta por um. Se o estado estrutura o múltiplo integral das partes, essa totalidade lhe pertence. Portanto, a completude do efeito-de-um inicial é mesmo, por sua vez, contada por um pelo estado, na forma de seu todo efetivo.

O estado de uma situação é a defesa contra o vazio obtida pela conta-por-um de suas partes. Essa defesa é aparentemente bem-sucedida, pois ao mesmo tempo ela numera o que a primeira estrutura deixava in-existir (as partes supranumerárias), o excesso da inclusão sobre a pertença e, finalmente, gera o Um-Um, pela numeração da própria completude estrutural. Assim, nos dois pólos do perigo do vazio, o múltiplo inconsistente, ou in-existente, e a transparência operatória do um, o estado da situação consiste segundo o um. Verdadeiramente, são apenas os recursos do estado que permitem afirmar plenamente que em situação o um é.

Cabe observar que o estado é intrinsecamente uma estrutura *separada* da estrutura originária da situação. Se existem, segundo o teorema do ponto de excesso, partes que

in-existem para essa estrutura, e que, em contrapartida, pertencem ao efeito-de-um do estado, é que esse efeito é fundamentalmente distinto de todo efeito da estrutura inicial. Assim, numa situação ordinária, serão certamente necessários operadores especiais, característicos do estado, aptos a fazer resultar o um das partes que são subtraídas à conta-por-um da situação.

Por outro lado, o estado é mesmo aquele *da* situação: o que ele apresenta, sob o signo do um, como multiplicidades consistentes, não é, por sua vez, composto senão daquilo que a situação apresenta. Pois o que está *incluído* compõe múltiplos-uns que *pertencem*.

Assim, o estado da situação pode, por sua vez, ser dito separado (ou transcendente) e ligado (ou imanente), em face da situação e de sua estrutura nativa. Essa conexão do separado e do ligado caracteriza o estado como metaestrutura, conta da conta, ou um do um. É por ele que a apresentação estruturada é dotada de um *ser* fictício, que afugenta, ao que parece, o perigo do vazio, e faz reinar, porque a completude é numerada, a universal segurança do um.

O grau de conexão entre a estrutura nativa de uma apresentação e sua metaestrutura estatal é variável. Essa questão de *descompasso* é a chave da análise do ser, da tipologia dos múltiplos-em-situação.

Contado por um numa situação, o múltiplo se vê *apresentado* nela. Se for igualmente contado por um pela metaestrutura, ou estado da situação, é cômodo dizer que é *representado*. Isso significa que pertence à situação (apresentação) e que está igualmente incluído nela (representação). É um termo-parte. Inversamente, o teorema do ponto de excesso nos indica que há múltiplos incluídos (representados) que não são apresentados (não pertencem). São partes, mas não termos. Há, por fim, termos apresentados que não são representados, porque não constituem uma parte da situação, somente um de seus termos imediatos.

Chamarei *normal* um termo que é ao mesmo tempo apresentado e representado. Chamarei *excrescente* um termo que é representado, mas não apresentado. Chamarei *singular* um termo que é apresentado, mas não representado.

Sempre se soube que a investigação do ente (portanto do que é apresentado) passava pelo filtro da dialética da apresentação/representação. Na lógica que é a nossa, e que está diretamente garantida por uma hipótese quanto ao ser, normalidade, singularidade e excrescência, ligadas ao descompasso entre estrutura e metaestrutura, entre pertença e inclusão, são os conceitos decisivos de uma tipologia das doações do ser.

A normalidade é a re-afirmação do um originário pelo estado da situação em que esse um está presente. Constatemos que um termo normal está ao mesmo tempo na apresentação (ele pertence) e na re-presentação (ele está incluído).

Os termos singulares são submetidos ao efeito-de-um, mas não são apreensíveis como partes, porque se compõem, enquanto múltiplos, de elementos não admitidos pela conta. Em outras palavras: tal termo é realmente um-múltiplo da situação, mas é "indecomponível", porquanto o que o compõe, ao menos quanto a uma parte, não é apresentado em lugar algum na situação *de maneira separada*. Esse termo, por unificar ingredientes que, por sua vez, não são necessariamente termos, não pode ser considerado como uma parte. Embora pertença à situação, não está incluído nela. Tal termo indecomponível só será reafirmado tal qual pelo estado. De fato, para o estado, não

fazendo parte, ele não é um, embora seja evidentemente um na situação. Ou ainda: esse termo existe — é apresentado —, mas sua existência não é diretamente verificada pelo estado. Ela só o é na medida em que esse termo é "carregado" por partes que o excedem. O estado não terá de conhecer esse termo como um-do-estado.

Por fim, uma excrescência é um um do estado que não é um um da estrutura nativa, um existente do estado que in-existe na situação de que o estado é o estado.

Temos, de fato, no espaço completo, isto é, estatizado, de uma situação, três tipos fundamentais de termos-uns: os normais, que são apresentados e representados, os singulares, que são apresentados e não representados, e os excrescentes, que são representados e não apresentados. Essa triplicidade se induz da separação do estado e, por conseqüência, do fato de que é preciso força para proteger o um contra toda fixação-em-múltiplo do vazio. Esses três tipos estruturam igualmente o essencial do que está em jogo numa situação. Eles são os conceitos mais primitivos da experiência qualquer. A meditação 9 demonstrará sua pertinência com base no exemplo das situações histórico-políticas.

Que exigências particulares resultam de todas essas inferências para a situação ontológica? É claro que, enquanto teoria da apresentação, ela deve também fazer teoria do estado, isto é, pôr em evidência a distinção entre inclusão e pertença e dar sentido à conta-por-um das partes. Mas sua obrigação particular é ser, ela própria, "sem estado".

De fato, se existisse um estado da situação ontológica, isso quereria dizer que o múltiplo puro é não somente apresentado aí, mas representado, e que, por conseqüência, há uma ruptura de ordem entre uma primeira "espécie" de múltiplos, aqueles que a teoria apresenta, e uma segunda "espécie", os submúltiplos dos outros, cuja conta axiomática só o estado da situação ontológica, sua metaestrutura teórica, assegura. Mais profundamente, haveria metamúltiplos que só o estado da situação conta por um, e que são as composições de múltiplos simples, estes diretamente apresentados pela teoria. Ou ainda: haveria *duas* axiomáticas, a dos elementos e a das partes, a da pertença ($\in$) e a da inclusão ($\subset$). Isso é certamente inadequado, se o que está em jogo na teoria é a apresentação axiomática do múltiplo de múltiplos como *única* forma geral da apresentação.

Podemos dizê-lo assim: é inconcebível que a apresentação implícita do múltiplo pela axiomática ontológica implique, de fato, duas axiomáticas disjuntas, a da apresentação estruturada e a do estado.

Ou ainda: a ontologia não pode ter suas próprias excrescências, ou seja, "múltiplos" representados *sem jamais terem sido apresentados como múltiplos*, pois o que ela apresenta é a apresentação.

Conseqüentemente, a ontologia é ao mesmo tempo forçada a construir o conceito de "subconjunto", a extrair todas as conseqüências do desvio entre a pertença e a inclusão, e a não estar ela própria no regime desse desvio. *A inclusão não deve depender aí de um princípio de conta que não a pertença.* Isso equivale a dizer que a ontologia deve estabelecer por si mesma que a conta-por-um dos subconjuntos de um múltiplo, seja ele qual for, nunca é senão um termo no espaço da apresentação axiomática do múltiplo puro, e aceitar esta exigência sem limitação.

O estado da situação ontológica é, portanto, inseparável, isto é, inexistente. É isso que significa (meditação 7) que a existência do conjunto dos subconjuntos seja uma axiomática, ou uma Idéia, *como as outras*: ela não nos dá senão um múltiplo.

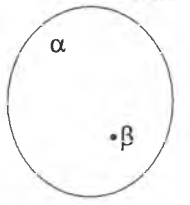
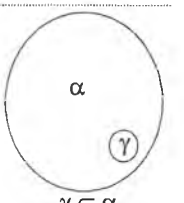
O preço a pagar está certamente no fato de que as funções "antivazio" do estado não são asseguradas aí, e, em particular, de que a fixação do vazio no lugar das partes é não só possível aí, mas inevitável. O vazio é forçosamente, no dispositivo ontológico, o subconjunto por excelência, pois nada aí pode assegurar sua expulsão por operadores de conta especiais, distintos daqueles da situação em que o vazio ronda. Vimos, de fato, na meditação 7, que, em teoria dos conjuntos, o vazio está universalmente incluído.

A plena efetuação, pela ontologia, do não-ser do um, conduzindo à inexistência de uma estado da situação que ela é, infecta de vazio a inclusão, depois de já ter sujeitado a pertença a engendrar somente vazio.

O inapresentável vazio sutura aqui a situação à inseparação de seu estado.

Quadro recapitulativo

Conceitos relativos ao par apresentação/representação

SITUAÇÃO		ESTADO DA SITUAÇÃO	
Filosofia	*Matemáticas*	*Filosofia*	*Matemáticas*
— Um termo de uma situação é o que esta situação apresenta e conta por um. — "Pertencer" a uma situação quer dizer: ser apresentado por esta situação, ser um dos elementos que ela estrutura. — Pertença equivale, portanto, a apresentação, e um termo que pertence será dito também um elemento.	— O conjunto β é elemento do conjunto α se entra na composição múltipla de α. Dizemos então que β pertence a α. Isto se escreve: $\beta \in \alpha$. — $\in$ é o símbolo de pertencimento. É o símbolo fundamental da teoria. Ele permite pensar o múltiplo puro sem recorrer ao Um.  $\beta \in \alpha$	— O estado assegura a conta-por-um de todos os submúltiplos, ou subconjuntos, ou partes da situação. Ele reconta os termos da situação enquanto apresentados por tais submúltiplos. — "Estar incluído numa situação" quer dizer: ser contado pelo estado da situação. — Inclusão equivale, portanto, a representação pelo estado. Diremos de um termo incluído, portanto representado, que ele é uma parte.	— Existe um conjunto de todos os subconjuntos de um conjunto dado α. Ele se escreve $p(\alpha)$. Todo elemento de $p(\alpha)$ é um subconjunto (inglês: *subset*) ou uma *parte* do conjunto α. — Ser um subconjunto (ou uma parte) se diz: γ está incluído em α. Isto se escreve: $\gamma \subset \alpha$. — $\subset$ é o símbolo de inclusão. É um símbolo derivado. Podemos definí-lo a partir de $\in$.  $\gamma \subset \alpha$ ou: $\gamma \in p(\alpha)$

É preciso, portanto, compreender bem que:

— apresentação, conta-por-um, estrutura, pertença e elemento *estão do lado da situação.*

— representação, conta da conta, metaestrutura, inclusão, subconjunto, parte estão *do lado do estado da situação.*

MEDITAÇÃO NOVE

O estado da situação histórico-social

Disse na meditação 8 que toda apresentação estruturada admitia uma metaestrutura, denominada estado da situação. Invoquei, em apoio a esta tese, um argumento empírico: toda multiplicidade efetivamente apresentada se prova submetida a essa reduplicação da estrutura, ou da conta. Gostaria de dar aqui um exemplo disso, o das situações histórico-sociais (a questão da Natureza será tratada nas meditações 11 e 12). Além da verificação do conceito, esta meditação exemplificativa permitirá também exercer as categorias do ser-apresentado, que são a normalidade, a singularidade e a excrescência.

Foi sem dúvida uma grande aquisição do marxismo compreender que o Estado não tinha, em sua essência, relação com os indivíduos, que a dialética de sua existência não era a do um da autoridade com o múltiplo dos sujeitos.

Em si, a idéia não era nova. Aristóteles já assinala que o que impede de fato que as constituições pensáveis, conformes ao equilíbrio do conceito, se realizem, o que faz da política esse domínio estranho em que o patológico (tiranias, oligarquias e democracias) prepondera regularmente sobre o normal (monarquias, aristocracias e repúblicas) é, em última análise, a existência dos ricos e dos pobres. De resto, Aristóteles, que não vê como suprimir essa existência, último impasse real *do* político como puro pensamento, hesita em declará-la inteiramente "natural", pois o que ele deseja é a extensão — e, racionalmente, a universalidade — da classe média. Aristóteles percebe claramente, portanto, que os Estados reais têm menos relação com o vínculo social do que com sua des-vinculação, com suas oposições internas, e que, finalmente, *a* política desconvém à clareza filosófica *do* político, porque o Estado em seu destino concreto se define menos pelo lugar equilibrado dos cidadãos do que por essas grandes massas — essas partes, que freqüentemente são partidos —, ao mesmo tempo empíricas e móveis, que os ricos e os pobres constituem.

O dispositivo marxista relaciona diretamente o Estado com os submúltiplos, e não com os termos, da situação. Afirma que aquilo cuja conta-por-um o Estado assegura não é originariamente o múltiplo dos indivíduos, mas o múltiplo das classes de indivíduos. Mesmo que abandonemos o léxico particular das classes, a idéia formal de que o Estado, que é o estado da situação histórico-social, trata de subconjuntos coletivos,

e não de indivíduos, é essencial. É preciso imbuir-se da idéia de que a essência do Estado é não ter de considerar indivíduos, e que, quando é obrigado a considerá-los, isto é, nos fatos, sempre, é segundo um princípio de conta que não lhes concerne como tais. Mesmo a coerção, aliás o mais das vezes anárquica, desregrada, estúpida, que o Estado exerce sobre tal ou qual indivíduo, não significa em absoluto que o Estado é *definido* pelo "interesse" coercitivo que dedica a tal indivíduo, ou aos indivíduos em geral. Este é o sentido profundo que é preciso conferir à idéia marxista vulgar segundo a qual "o Estado é o Estado da classe dominante". A interpretação que dela proponho é que o Estado só exerce sua dominação segundo uma lei que chega a fazer-um das *partes* da situação, e que seu ofício é qualificar uma por uma todas as composições de composições de múltiplos cuja consistência geral a situação — isto é, uma apresentação histórica "já" estruturada — assegura, no tocante a seus *termos*.

O Estado é simplesmente a necessária metaestrutura de toda situação histórico-social, isto é, a lei que garante que haja um, não no imediato da sociedade — isto, uma estrutura não estatal já assegura sempre —, mas no conjunto de seus subconjuntos. É esse efeito-de-um que o marxismo designa quando diz que o Estado é "o Estado da classe dominante". Se esta fórmula significasse que o Estado é um instrumento que a referida classe "possui", esta fórmula não teria nenhum sentido. Se ela tem sentido é na medida em que o efeito do Estado, que é fazer resultar o um nas partes complexas da apresentação histórico-social, é sempre uma estrutura, e que é certamente necessário haver uma lei da conta, portanto uma *uniformidade do efeito*. Pelo menos é essa uniformidade que "classe dirigente" designa, seja qual for a pertinência semântica da expressão.

O enunciado marxista tem uma outra vantagem, se o apreendemos em sua pura forma: é que, ao afirmar que o Estado é aquele *da* classe dominante, ele *indica que o Estado re-presenta sempre o que já foi apresentado*. Tanto mais que a definição das classes dominantes não é estatal, pois é econômica e social. Na obra de Marx, a apresentação da burguesia não se faz por meio do Estado, seus critérios são a posse dos meios de produção, o regime de propriedade, a concentração do capital, etc. Dizer do Estado que ele é aquele *da* burguesia tem o mérito de sublinhar que o Estado re-presenta uma coisa já histórica e socialmente apresentada. Essa representação nada tem a ver, evidentemente, com o caráter constitucionalmente representativo do governo. Ela significa que imputando o um aos subconjuntos, ou partes, da representação histórico-social, qualificando-os segundo a lei que ele é, o Estado é sempre definido pela representação — segundo os múltiplos de múltiplos a que eles pertencem, portanto segundo sua pertença ao que está *incluído* na situação — dos termos que a situação apresenta. Bem entendido, a indicação marxista é excessivamente restritiva, ela não apreende inteiramente o Estado como estado (da situação). Mas é bem orientada, por ver que, seja qual for a forma particular de conta-por-um das partes de que o Estado é encarregado, é a representar a apresentação que ele se dedica, e que ele é, portanto, a estrutura da estrutura histórico-social, a garantia de que o um resulte *em tudo*.

Torna-se então muito claro por que o Estado está ao mesmo tempo absolutamente *ligado* à apresentação histórico-social e, não obstante, separado dela.

Está ligado a ela na medida em que as partes, das quais constrói o um, não passam de múltiplos de múltiplos já contados-por-um pelas estruturas da situação. Desse ponto

de vista, o Estado está historicamente ligado à sociedade no próprio movimento da apresentação. Não podendo senão re-presentar, o Estado não faz advir como um nenhum múltiplo — nenhum termo — cujos componentes, os elementos, estivessem ausentes da situação. É isso que elucida a função gestora, ou administrativa, do Estado, a qual, em sua uniformidade diligente, e nas pressões específicas que sofre por ser o estado *da situação*, é muito mais estrutural e permanente do que a função coercitiva. Por outro lado, porém, uma vez que as partes da sociedade excedem seus termos por todos os lados, o que está incluído em uma situação histórica não pode se rebater sobre o que lhe pertence, o Estado — concebido como operador de conta e garantia de reafirmação universal do um — é necessariamente um dispositivo separado. Como todo estado de uma situação qualquer, o Estado de uma situação histórico-social está submetido ao teorema do ponto de excesso (meditação 7). O que ele maneja, a gigantesca, a infinita rede dos subconjuntos da situação, o obriga a não se identificar com a estrutura originária que dispõe a consistência da apresentação, isto é, o vínculo social imediato.

O Estado burguês, dirá o marxista, está separado do Capital e de seu efeito geral de estruturação. Sem dúvida, ele re-presenta, ao numerar, gerir e ordenar os subconjuntos, os termos já estruturados pela natureza "capitalista" da sociedade. Mas, enquanto operador, é distinto deles. Essa separação define a função coercitiva, visto que ela se refere à estruturação imediata dos termos segundo uma lei que "vem de fora". Essa coerção é de princípio, ela é o modo segundo o qual o um pode ser reafirmado na conta das partes. Se, por exemplo, um indivíduo é "tratado" pelo Estado, seja qual for a ocorrência, ele não é contado por um enquanto "ele mesmo", o que quereria dizer apenas: enquanto esse múltiplo que recebeu o um na imediateza estruturante da apresentação. Ele é considerado *como um subconjunto*, isto é — para importar aqui o conceito matemático (*cf.* meditação 5), isto é, ontológico —, como o singleto de si mesmo. Não Antoine Dombasle, nome próprio de um múltiplo infinito, mas {Antoine Dombasle}, figura indiferente da unicidade, pelo arranjo-em-um do nome.

O "eleitor", por exemplo, não é o fulano, é a parte que re-presenta, segundo seu um próprio, a estrutura separada do Estado, isto é, o conjunto de que fulano é o único elemento, e não o múltiplo de que "fulano" é o um-imediato. Assim, o indivíduo sofre sempre, paciente ou impacientemente, essa coerção elementar, esse átomo de pressão, que constitui a possibilidade de todas as outras pressões possíveis, inclusive morte infligida, de não ser considerado como aquele que *pertence* à sociedade, mas como aquele que está *incluído* nela. Há uma essencial indiferença do Estado pela pertença, e uma atenção constante dedicada à inclusão. Qualquer subconjunto consistente é de imediato contado e considerado pelo Estado, para o melhor ou para o pior, pois ele é matéria de representação. Em contrapartida, quaisquer que possam ser as aparências apregoadas, é sempre visível, no fim, que, com a *vida* das pessoas, isto é, com o múltiplo do qual elas receberam o um, o Estado não tem nenhuma preocupação. Tamanha é a profundeza última, e inelutável, de sua separação.

É neste ponto, contudo, que a linha analítica do marxismo se expõe progressivamente a uma mortal ambigüidade. Engels e Lenin sublinharam enfaticamente, é certo, o caráter separado do Estado, e além disso mostraram — o que é verdade — que a coerção é reciprocável à separação. Daí que a essência do Estado é, em última análise, para eles, sua maquinaria burocrática e militar, ou seja, a visibilidade estrutural de seu

excesso sobre a imediateza social, o caráter de monstruosa *excrescência* que é o seu, se o examinarmos unicamente sob o ângulo da situação imediata e de seus termos.

Giremos em torno da palavra "excrescência". Na meditação anterior, distingui em plena generalidade três tipos de relação com a completude situacional do efeito-de-um, pertença e inclusão acrescentados: a normalidade (ser apresentado e representado), a singularidade (ser apresentado mas não representado), a excrescência (ser representado e não apresentado). Restaria evidentemente o vazio, que não é nem apresentado nem representado.

Na maquinaria burocrática e militar, Engels identifica muito claramente sinais de excrescência. Não há dúvida de que tais partes da situação são mais re-presentadas do que apresentadas. É que elas próprias têm a ver com o operador da representação. Mas justamente. A ambivalência da análise marxista clássica se resume num traço: pensar que, porque é apenas da parte do Estado que há excrescências, o Estado, *ele próprio*, é uma excrescência. E, em conseqüência, propor como programa político sua supressão revolucionária, portanto o fim da representação, a universalidade da apresentação simples.

De onde procede essa ambivalência? É preciso repetir aqui que a separação do Estado, para Engels, não resulta diretamente da simples existência das classes (das partes), mas do caráter antagônico de seus interesses. Há conflito irreconciliável entre as classes mais importantes — de fato, entre a duas classes que efetuam, para o marxismo clássico, a consistência da representação histórica. E, conseqüentemente, se o monopólio das armas e da violência estruturada não estivesse separado sob a forma de um aparelho de Estado, seria a guerra civil permanente.

Esses enunciados clássicos devem ser analisados muito finamente, pois contêm uma idéia profunda, a de que *o Estado não se funda sobre o vínculo social, que ele exprimiria, mas sobre a des-vinculação, que ele interdita*. Ou, mais precisamente ainda, que a separação do Estado resulta menos da consistência da apresentação do que do perigo da inconsistência. Esta idéia, como sabemos, remonta a Hobbes (a autoridade transcendente absoluta é exigida pela guerra de todos contra todos) e ela é profundamente exata sob a seguinte forma: se, numa situação qualquer (histórica ou não), é necessário que as partes sejam contadas por uma metaestrutura, é que seu excesso sobre os termos, escapando à primeira conta, designa um lugar potencial de fixação do vazio. É verdade, portanto, que a separação do Estado visa a alcançar, além dos termos que pertencem à situação, a completude do efeito-de-um, até o domínio, que ele se reserva, das multiplicidades *incluídas*, para que não advenha, o vazio sendo determinável — portanto, o descompasso entre a conta e o contado —, essa inconsistência, que a consistência *é*.

Não é à toa que os governos — a partir do momento em que os ameaça aquilo que é um emblema de seu vazio, isto é, em geral, a multidão inconsistente ou arruaceira — proíbem "as reuniões de mais de três pessoas", isto é, declaram expressamente não tolerar o um de tais "partes", e proclamam assim que a função do Estado é numerar as inclusões para que sejam preservadas as pertenças consistentes.

Não é exatamente isto, contudo, o que diz Engels — *grosso modo*, para ele, se retomo a tipologia da meditação 8, a burguesia é um termo normal (é econômica e socialmente apresentada e representada pelo Estado); o proletariado é um termo singular

(é apresentado, mas não representado); o aparelho de Estado é a excrescência. O fundamento último do Estado é que os termos singulares e os termos normais estão em des-vinculação antagônica. A excrescência estatal é, portanto, um resultado que não é referido ao inapresentável, mas às diferenças de apresentação. É por isso que, modificando essas diferenças, pode-se esperar que o Estado vá desaparecer. Bastará que a singularidade se torne universal, o que se chama também o fim das classes, isto é, o fim das partes, e portanto de toda necessidade de controlar seu excesso.

Desse ponto de vista, notemos, o comunismo seria na realidade o regime ilimitado do indivíduo.

No fundo, a descrição marxista clássica do Estado é formalmente correta, mas não sua dialética geral. Os dois grandes parâmetros do estado da situação, ou seja, a inapresentável errância do vazio e o excesso irremediável da inclusão sobre a pertença, de que resulta a necessidade de reassegurar o um e de estruturar a estrutura, são considerados por Engels como particularidades da apresentação, e do que nela se numera. O vazio é rebatido sobre a não-representação dos proletários — portanto, a inapresentação sobre uma modalidade da não-representação; a conta separada das partes é rebatida sobre o caráter não universal dos interesses burgueses, sobre o referente apresentativo entre normalidade e singularidade; finalmente, a maquinaria da conta-por-um é reduzida a uma excrescência, deixando-se de perceber até o fim que o excesso de que ela trata é inelutável, porque é um teorema do ser.

A conseqüência dessas teses é que a política pode ser definida aí como o ataque feito ao Estado, seja qual for o modo, pacífico ou violento, desse assalto. "Basta" para isso mobilizar os múltiplos singulares contra os normais, alegando que a excrescência é intolerável. Ora, se o governo, e até a substância material do aparelho de Estado, podem ser derrubados, ou destruídos, e se, em certas circunstâncias, é até politicamente útil fazê-lo, não se deve perder de vista que o Estado como tal, isto é, a reafirmação do um sobre o excesso das partes (ou dos partidos...), não se deixa destruir e nem mesmo atacar tão facilmente. Cinco anos apenas após a revolução de outubro, Lenin, prestes a morrer, se desesperava com a obscena permanência do Estado. Mao, mais aventureiro e mais fleumático ao mesmo tempo, constatava, após vinte e cinco anos de poder e dez anos de ferozes tumultos durante a Revolução Cultural, que, afinal de contas, não se havia mudado grande coisa.

É que o caminho da mudança política, quero dizer, o caminho da radicalidade justiceira, se tem o Estado sempre nas cercanias de seu percurso, não pode de maneira alguma ser traçado a partir dele, pois o Estado justamente não é político, uma vez que não poderia mudar, senão de mãos, e sabemos a pouca significação estratégica que isso tem.

Não é o antagonismo que está na origem do Estado, pois não podemos pensar como antagonismo a dialética do vazio e do excesso. A política deve, sem dúvida, originar-se ela própria ali onde o Estado se origina, portanto nessa dialética. No entanto, isso certamente não é apossar-se do Estado, ou duplicar seu efeito. A existência da política depende, ao contrário, da capacidade de ligar ao vazio e ao excesso uma relação essencialmente diferente da do Estado, porque somente essa alteridade pode subtraí-la ao um da reafirmação estatal.

Mais que um guerreiro entre as muralhas do Estado, o político é esse paciente espreitador do vazio que instrui o evento, pois é apenas no embate com o evento (meditação 17) que o Estado se cega a seu próprio domínio. Ali, o político constrói uma maneira de sondar, ainda que pelo tempo de um relâmpago, o sítio do inapresentável, e uma maneira de ser fiel dali em diante ao nome próprio que, depois, ele terá sabido dar — ou ouvir, não é possível decidir — a esse não-lugar do lugar, que é o vazio.

MEDITAÇÃO DEZ

Espinosa

"Quicquid est in Deo est" ou: Todas as situações têm o mesmo estado. *Ética*, livro I

Espinosa tem uma aguda consciência de que os múltiplos apresentados, que ele chama "coisas singulares" (*res singulares*), são em geral múltiplos de múltiplos. De fato, uma composição de múltiplos indivíduos (*plura individua*) é uma só e mesma coisa singular, por menos que esses indivíduos concorram para uma única ação, isto é, sejam simultaneamente a causa de um único efeito (*unius effectus causa*). Em outras palavras: para Espinosa, a conta-por-um de um múltiplo, a estrutura, *é a causalidade*. Uma combinação de múltiplos é um múltiplo-um por ser ela o um de uma ação causal. A estrutura é legível retroativamente: o um do efeito valida o um-múltiplo da causa. O tempo de incerteza quanto a essa legibilidade distingue os indivíduos, dos quais o múltiplo, supostamente inconsistente, recebe o selo da consistência desde que assinalemos a unidade de seu efeito. A inconsistência, ou disjunção, dos indivíduos é então admitida como consistência da coisa singular, uma e mesma. Em latim: a inconsistência é *plura individua*. A consistência é *res singulares*. Entre as duas, a conta-por-um é *unius effectus causa*, ou *una actio*.

O problema desta doutrina é que ela é circular. De fato, só eu só determino o um de uma coisa singular na medida em que o múltiplo que ela é produz um único efeito, preciso dispor previamente de um critério quanto a essa unicidade. Ora, que é o efeito? Sem dúvida, por sua vez, um complexo de indivíduos, e para atestar o um, para dizer que ele é mesmo *uma* coisa singular, tenho de considerar seus efeitos, e assim por diante. A retroação do efeito-de-um segundo a estrutura causal está pendente da antecipação dos efeitos do efeito. Parece haver aí um batimento ao infinito entre a inconsistência dos indivíduos e a consistência da coisa singular, pois o operador de conta — a causalidade — que as articula só é atestável, por sua vez, a partir da conta do efeito.

O espantoso é que Espinosa não parece em absoluto incomodado por esse impasse. O que eu desejaria interpretar é menos a dificuldade aparente do que o fato de ela não constituir uma dificuldade para o próprio Espinosa. A meu ver, a chave do problema é que, na lógica fundamental que é a dele, *a conta-por-um é em última instância assegurada pela metaestrutura*, pelo estado da situação, que ele chama Deus, ou a Substância. Espinosa é a tentativa ontológica mais radical jamais empreendida para

identificar estrutura e metaestrutura, para atribuir o efeito-de-um diretamente ao estado, para in-distinguir pertença e inclusão. Podemos compreender, ao mesmo tempo, que essa é, por excelência, a filosofia que *exclui o vazio*. Minha intenção é estabelecer que essa exclusão malogra, e que o vazio, cujo fecho metaestrutural, ou divino, deveria assegurar que ele fosse inexistente e impensável, é realmente nomeado e situado por Espinosa sob o conceito de *modo infinito*. Podemos dizer também que o modo infinito é aquilo através do que Espinosa designa, malgrado ele — e portanto pela mais alta consciência inconsciente de sua tarefa —, o ponto, por ele perseguido em toda parte, onde não se pode prescindir da suposição de um Sujeito.

Que de início pertença e inclusão são essencialmente identificadas deduz-se claramente dos pressupostos da definição da coisa singular. É ela, nos diz Espinosa, que resulta como um no campo inteiro de nossa experiência, portanto na apresentação em geral. É ela que tem uma "existência determinada". Mas o que existe é ou bem o ser-enquanto-ser, isto é, a infinidade-uma da única substância — cujo outro nome é Deus —, ou bem uma modificação imanente do próprio Deus, isto é, um efeito da substância, efeito do qual todo o ser é a própria substância. "Deus, diz Espinosa, é causa imanente, mas não em verdade transitiva, de todas as coisas." Uma coisa é, portanto, um modo de Deus, uma coisa pertence necessariamente a esses "infinitos em infinitos modos" (*infinita infinitis modis*) que "decorrem" da natureza divina. Ou ainda: *Quicquid est in Deo est*, seja qual for a coisa que é, ela é em Deus. O *in* da pertença é universal. Não poderíamos separar dele uma outra relação — por exemplo, a inclusão. Se de fato combinamos várias coisas — vários indivíduos —, por exemplo, segundo a conta-por-um causal (a partir do um de seu efeito), jamais obteremos senão uma outra coisa, isto é, um modo que pertence a Deus. Não é possível distinguir um elemento, ou um termo, da situação, do que seria uma parte dela. A "coisa singular", que é um-múltiplo, pertence à substância da mesma maneira que os indivíduos que a compõem; ela é, exatamente como estes, um modo dela, isto é, uma "afecção" interna, um efeito parcial e imanente. Tudo que pertence está incluído; tudo que está incluído, pertence. A absolutez da conta suprema, do estado divino, faz com que tudo o que é apresentado esteja representado e vice-versa, *porque a apresentação e a representação são a mesma coisa*. "Pertencer a Deus" e "existir" sendo sinônimos, a conta das partes é assegurada pelo próprio movimento que assegura a conta dos termos, e que é a inesgotável produtividade imanente da substância.

Significa isto que Espinosa não distingue as situações, que só há uma situação? Não exatamente. Se Deus é único, e o ser é unicamente Deus, a *identificação* de Deus revela uma infinidade de situações intelectualmente separáveis, que Espinosa chama os atributos da substância. Os atributos são a própria substância, na medida em que ela se deixa identificar de uma infinidade de maneiras diferentes. É preciso distinguir aqui o ser-enquanto-ser (a substancialidade da substância), e o que o pensamento está em condições de conceber como constituindo a identidade diferenciável — Espinosa diz: a essência — do ser, e que é plural. O atributo é "o que o entendimento *(intellectus)* percebe da substância enquanto constituindo sua essência". Eu diria: o um-do-ser é pensável por meio do múltiplo de situações das quais cada uma "exprime" esse um, porque esse um, se fosse pensável de uma só maneira, teria assim a diferença no exterior de si, isto é, seria ele mesmo contado, o que é impossível, pois ele *é* a conta suprema.

Em si, as situações em que se pensa o um do ser como diferenciação imanente são em "número" infinito, pois é do ser do ser ser infinitamente identificável: Deus é de fato "substância consistente numa infinidade de atributos", pois senão seria preciso, mais uma vez, que as diferenças fossem exteriormente contáveis. Para nós, contudo, segundo a finitude humana, duas situações são separáveis: as que são subsumidas sob o atributo pensamento *(cogitatio)* e as que são sob o atributo extensão *(extensio)*. O ser desse modo particular, que é um animal humano, é co-pertencer a essas duas situações.

É claro, entretanto, que a estrutura apresentativa das situações, sendo redutível à metaestrutura divina, é única: as duas situações em que o homem existe são estruturalmente, isto é, estatalmente, idênticas: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*, entendendo-se que "coisa" *(res)* designa aqui um existente — um modo — da situação "extensa", e "idéia" *(idea)* um existente da situação "pensada". Este exemplo é impressionante, pois estabelece que um homem, muito embora pertença a duas situações separáveis, pode valer por um, porquanto o estado dessas duas situações é o mesmo. Não se poderia sublinhar melhor a que ponto o excesso estatal se sobrepõe aqui à imediatez apresentativa das situações (dos atributos). Essa *parte* que é um homem, alma e corpo, transversal a dois tipos separáveis do múltiplo, a *extensio* e a *cogitatio*, portanto aparentemente incluída em sua união, na realidade pertence apenas ao regime modal, porque a metaestrutura suprema assegura diretamente a conta-por-um de tudo que existe, seja qual for a situação.

Destes pressupostos segue-se de imediato a exclusão do vazio. Por um lado, o vazio não pode *pertencer* a uma situação, pois seria preciso que, aí, ele fosse contado por um. Ora, o operador da conta é a causalidade. Mas o vazio, que não comporta nenhum indivíduo, não pode contribuir para nenhuma ação de que resultaria um efeito. O vazio é, portanto, inexistente, ou inapresentado: "O vazio não é dado na Natureza, e todas as partes devem concorrer de tal modo que o vazio não seja de fato dado". Por outro lado, o vazio não pode tampouco estar *incluído* numa situação, ser uma parte dela, pois seria preciso que ele fosse contado por um por seu estado, sua metaestrutura. Na realidade, porém, a metaestrutura é *também* a causalidade, pensada desta vez como produção imanente da substância divina. É impossível que o vazio seja subsumido nessa conta (da conta), idêntica à própria conta. O vazio não pode, portanto, nem ser apresentado nem exceder a apresentação no modo da conta estatal. Ele não é nem apresentável (pertença), nem inapresentável (ponto de excesso).

Essa exclusão dedutiva do vazio está muito longe, porém, de bloquear toda possibilidade de apoiar sua errância em alguma falha, ou junta frouxa, do sistema espinosista. Digamos que o perigo é notório quando passamos a considerar, no que concerne à conta-por-um, a desproporção ente o infinito e o finito.

As "coisas singulares", apresentadas — segundo as situações do Pensamento e da Extensão — à experiência humana, são finitas, esse é um predicado essencial, dado em sua definição. Se é verdade que a última potência da conta-por-um é Deus, ao mesmo tempo estado da situação e lei apresentativa imanente, não há aparentemente medida entre a conta e seu resultado, pois Deus é "absolutamente infinito". Mais precisamente: a causalidade, pela qual se reconhece, no um de seu efeito, o um da coisa, não ameaçará introduzir o vazio de uma não-relação mensurável entre sua origem infinita e a finitude do efeito-de-um? Espinosa afirma que "o conhecimento do efeito depende do co-

nhecimento da causa e o envolve". Será diretamente concebível que o conhecimento de uma coisa finita envolva o conhecimento de uma causa infinita? Não será necessário transpor o vazio de uma absoluta perda de realidade entre a causa e o efeito, se uma é infinita e o outro finito? Vazio que, ademais, deveria ser imanente, pois a coisa finita é uma modalidade do próprio Deus. Parece que o excesso da fonte causal ressurge no ponto em que sua qualificação intrínseca, a absoluta infinidade, não é ela própria representável no mesmo plano que a do efeito finito. A infinidade designaria, portanto, o excesso estatal sobre a pertença apresentativa das coisas singulares finitas. E, correlato inelutável, porque fundamento último desse excesso, o vazio seria a errância da incomensurabilidade entre o infinito e o finito.

Espinosa afirma categoricamente que "além da substância e dos modos, nada é dado *(nil datur)*". De fato, os atributos não são "dados"; eles nomeiam as situações de doação. Se a substância é infinita, e os modos finitos, o vazio é inelutável, como estigma de uma falha da apresentação entre o ser-enquanto-ser substancial e sua produção imanente finita.

Para fazer face a esse ressurgimento do inqualificável vazio, e manter o quadro totalmente afirmativo de sua ontologia, Espinosa é levado a estabelecer que *o par substância/modos, que determina toda doação de ser, não coincide com o par infinito/finito*. Esse desacordo estrutural entre a nomeação apresentativa e sua qualificação "extensiva" não pode, naturalmente, se produzir caso se admita que há uma finitude da substância, que é "absolutamente infinita" por definição. Só resta uma saída: que existam *modos infinitos*. Ou, mais precisamente — pois veremos que, ao invés, esses modos in-existem —, que a causa imediata de uma coisa singular finita não pode ser senão uma outra coisa singular finita, e que, *a contrario*, uma (suposta) coisa infinita não possa produzir senão infinito. Assim, a ligação causal efetiva ficando isenta do abismo entre o infinito e o finito, retornaríamos ao ponto em que, na apresentação, o excesso é anulado, e portanto o vazio.

O procedimento dedutivo de Espinosa (proposições 21, 22 e 28 do livro I da *Ética*) é, portanto, o seguinte:

— Estabelecer que "tudo o que decorre da natureza de um atributo de Deus tomado absolutamente [...] é infinito". O que equivale a dizer que, se um efeito (portanto, um modo) resulta diretamente da infinidade de Deus, tal como identificada numa situação apresentativa (um atributo), esse efeito é necessariamente infinito. É um modo infinito imediato.

— Estabelecer que tudo que decorre de um modo infinito — no sentido da proposição precedente — é por sua vez infinito. É um modo infinito mediato.

Tendo chegado a esse ponto, sabemos que a infinidade de uma causa, quer ela seja diretamente substancial, ou já modal, engendra apenas infinito. Evitamos assim a perda da igualdade, ou a relação sem medida, entre uma causa infinita e um efeito finito, perda essa que seria logo o lugar de uma fixação do vazio.

A recíproca é imediata:

— A conta-por-um de uma coisa singular a partir de seu efeito supostamente finito a designa logo como sendo ela mesma finita. Pois, se ela fosse infinita, seu efeito, como vimos, deveria sê-lo também. Há, na apresentação estruturada das coisas singulares, uma recorrência causal do finito: "Uma coisa singular qualquer, ou seja, uma coisa que

é finita e tem uma existência determinada, não pode existir, nem estar determinada para operar realmente, se não tiver sido determinada para existir e operar por uma outra causa, que é ela própria finita e tem uma existência determinada; e essa causa, por sua vez, não pode tampouco existir, nem estar determinada para operar realmente, se não for determinada por uma outra, ela mesma finita e tendo uma existência determinada para existir e operar, e assim ao infinito."

O artifício de Espinosa, aqui, é fazer com que o excesso do estado — a origem substancial infinita da causalidade — não seja discernível como tal na apresentação da cadeia causal. O finito não remete, quanto ao efeito-dé-um da conta pela causalidade, senão ao finito. A fenda entre o infinito e o finito, onde reside o perigo do vazio, não atravessa a apresentação do finito. Essa essencial homogeneidade da apresentação afasta a des-medida onde podia revelar-se, reencontrar-se na apresentação, a dialética do vazio e do excesso.

Mas isso só é estabelecido supondo-se que uma outra cadeia causal "duplica", por assim dizer, a recorrência do finito, a cadeia dos modos infinitos, imediatos e depois mediatos, ela mesma intrinsecamente homogênea ao mundo apresentado das "coisas singulares", mas totalmente disjunta dele.

A questão é saber em que sentido esses modos infinitos *existem*. Não tardaram a surgir pessoas curiosas por perguntar a Espinosa o que eram exatamente esses modos infinitos, especialmente um certo Schuller, correspondente alemão, o qual, em sua carta de 25 de julho de 1675, pede ao "muito sábio e muito arguto filósofo Baruch de Espinosa" que lhe forneça "exemplos de coisas produzidas imediatamente por Deus, e de coisas produzidas mediatamente por uma modificação infinita". Quatro dias mais tarde, Espinosa lhe responde que, "na ordem do pensamento" (entendamos: na situação, ou atributo, pensado), o exemplo de um modo infinito imediato é "o entendimento absolutamente infinito" e, na ordem da extensão, o movimento e o repouso. No que tange aos modos infinitos mediatos, Espinosa cita apenas um exemplo, sem especificar seu atributo, que podemos imaginar ser a extensão. É "a figura do todo do universo" *(facies totius universi)*.

No conjunto de sua obra, Espinosa não dirá mais nada sobre os modos infinitos. Na *Ética*, livro II, lema 7, ele desenvolve a idéia da apresentação como múltiplo dos múltiplos — ajustada à situação extensa, onde as coisas são corpos —, até chegar à idéia de uma hierarquia infinita de corpos, segundo a complexidade do múltiplo que eles são. Se prolongamos essa hierarquia ao infinito *(in infinitum)*, concebemos que "a Natureza inteira é um só Indivíduo *(totam Naturam unum esse Individuum)*, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam numa infinidade de modos, sem nenhuma mudança do Indivíduo total". No escólio da proposição 40 do livro V, Espinosa declara que "nossa alma, na medida em que conhece, é um modo eterno do pensar *(aeternus cogitandi modus)*, que é determinado por um outro modo eterno do pensar, e este último, por sua vez, por um outro, e assim ao infinito, de sorte que todos juntos constituem o entendimento eterno e infinito de Deus".

Estas asserções não fazem parte, notemos, da cadeia demonstrativa. São isoladas. Tendem a apresentar a Natureza como totalidade infinita e imóvel das coisas singulares moventes, e o Entendimento divino como totalidade infinita das almas particulares.

Lancinante, retorna então a questão da existência dessas totalidades. Pois o princípio do Todo que se obteria pela soma *in infinitum* nada tem a ver com o princípio do Um pelo qual a substância garante, em excesso estático radical, ainda que imanente, a conta de todas as coisas singulares.

Espinosa é muito claro sobre as vias disponíveis para o estabelecimento de uma existência. Em sua carta "ao muito sábio jovem Simon de Vries", de março de 1663, ele distingue duas delas, que correspondem às duas instâncias da doação de ser, a substância (e suas identificações atributivas) e os modos. No caso da primeira, uma vez que a existência não se distingue da essência, ela é demonstrável *a priori*, a partir unicamente da definição da coisa existente. Como o enuncia vigorosamente a proposição 7 do livro I da *Ética*, "pertence à natureza de uma substância existir". Quanto aos segundos, não há outro recurso além da experiência, pois "a existência dos modos (não pode) se concluir da definição das coisas". A existência da potência universal — ou estatal — da conta-por-um é originária, ou *a priori*, a existência em situação de coisas particulares é *a posteriori*, ou experimentada.

A partir disso, fica claro que a existência dos modos infinitos não pode ser estabelecida. Já que são modos, convém experimentar sua existência. Ora, certamente não temos experiência alguma, nem do movimento e do repouso *enquanto modos infinitos* (temos experiências apenas de coisas particulares finitas em movimento ou em repouso), nem da Natureza total, ou *facies totus universi*, que excede radicalmente nossas idéias singulares, nem, por certo, do entendimento absolutamente infinito, ou totalidade das almas, que é propriamente irrepresentável. *A contrario*, se ali onde malogra a experiência pudesse valer a dedução *a priori*; se, portanto, pertencesse à essência definida do movimento, do repouso, da Natureza total ou da reunião das almas, existir, essas entidades não seriam mais modais, mas substanciais. Elas seriam, no máximo, identificações da substância, das situações. Não seriam dadas, mas constituiriam lugares de doação, isto é, atributos. Não poderíamos, na realidade, distinguir a Natureza total do atributo "extensão", nem o entendimento divino do atributo "pensamento".

Chegamos, portanto, ao seguinte impasse: para evitar toda relação causal direta entre o infinito e o finito, ponto em que seria gerada uma errância sem medida do vazio, é preciso supor que a ação direta da infinidade substancial só produz, ela própria, modos infinitos. Mas é impossível justificar a existência de um só desses modos. É preciso, portanto, estabelecer, ou que os modos infinitos existem, mas são inacessíveis tanto ao pensamento quanto à experiência, ou que não existem. A primeira possibilidade cria um antemundo de coisas infinitas, um lugar inteligível totalmente inapresentável, portanto um vazio *para nós* (para nossa situação), no sentido em que a única "existência" que poderíamos atestar quanto a esse lugar é a de um nome: "modo infinito". A segunda possibilidade cria diretamente um vazio, porquanto é de um in-existente que se constrói a prova da recorrência causal do finito, portanto a prova da consistência e da homogeneidade da apresentação. Também aí, "modo infinito" é esse puro nome cujo referente é eclipsado, por ser alegado apenas à medida que a prova o exige, e ser depois anulado em toda experiência finita cuja unidade ele serviu para fundar.

Espinosa empreendeu a erradicação ontológica do vazio, pelo meio apropriado de uma unidade absoluta da situação (da apresentação) e de seu estado (da repre-

sentação). Eu designaria (meditação 11) como multiplicidades *naturais* (ou ordinárias) aquelas que realizam, de maneira máxima, numa situação dada, esse equilíbrio entre a pertença e a inclusão, aquelas cujos termos são todos *normais* (*cf.* meditação 8), isto é, representados no lugar mesmo de sua apresentação. Com esta definição, *todo* termo, para Espinosa, é natural: o célebre *"Deus, sive Natura"* é inteiramente fundado. Mas a regra desta fundação tropeça na necessidade de ter de convocar um termo vazio, cuja errância é inscrita na cadeia dedutiva por um nome sem referente atestável ("modo infinito").

A grande lição de Espinosa é, em suma, a seguinte: mesmo que, pelo estabelecimento de uma conta-por-um suprema em que se fundem o estado de uma situação e a situação, a metaestrutura e a estrutura, a inclusão e a pertença, consigamos anular o excesso, reduzi-lo a uma unidade de plano apresentativo, não prescindiremos da errância do vazio, e teremos que situar seu nome.

Necessário, mas inexistente, o modo infinito preenche — o tempo de seu aparecer conceitual sendo também o de seu desaparecer ontológico — o abismo causal entre o infinito e finito. Isto, contudo, apenas para ser o nome técnico do abismo, o significante "modo infinito" organizando o sutil desconhecimento desse vazio que se tratava de excluir, mas que insiste em errar sob o artifício nominal do qual se deduzia, teoricamente, sua radical ausência.

III

O Ser: Natureza e Infinito. Heidegger/Galileu

MEDITAÇÃO ONZE

A natureza: poema ou matema?

O tema da "natureza" — aceitemos fazer ressoar sob esta palavra o termo grego φύσις — é decisivo para as ontologias da Presença, ou ontologias poéticas. Heidegger declara expressamente que φύσις é "uma palavra grega fundamental para o ser". Se ela é fundamental, é porque designa a vocação de presença do ser, no modo de seu aparecer, ou mais explicitamente de sua não-latência (ἀλήθεια). A natureza não é uma região do ser, um registro do ente-em-totalidade. Ela é o aparecer, ou a eclosão, do ser mesmo, o ad-vir de sua presença, ou ainda a "estância do ser". O que os gregos acolheram sob essa palavra, φύσις, na íntima conexão que ela designa entre o ser e o aparecer, é que o ser não *força* seu advento em Presença, mas coincide com esse advento auroral na forma da aparição, da pro-posição. Se o ser é φύσις, é que ele é "o aparecer que reside em si mesmo". A natureza é, assim, não a objetividade dada, mas o dom, o gesto do desabrochar tal como ele dispõe seu limite como aquilo em que ele reside sem limitação. O ser é "o desabrochar perdominante, a φύσις". Não é exagero dizer que φύσις designa o ser-presente segundo a essência ofertada de sua auto-apresentação, e que, portanto, a natureza é o ser mesmo, tal que uma ontologia da presença sustenta sua proximidade, seu des-velamento. "Natureza" quer dizer: presentificação da presença, oferenda do que é velado.

Bem entendido, a palavra "natureza", sobretudo nos efeitos da ruptura galileana, está inteiramente esquecida daquilo que a palavra grega φύσις detém. Como reconhecer, nesta natureza, "escrita em linguagem matemática", o que Heidegger quer novamente nos fazer entender, dizendo que "φύσις é o permanecer-aí-em-si"? Mas o esquecimento, sob a palavra "natureza", de tudo que φύσις detém de sentido do desabrochado e do aberto, é bem mais antigo ainda do que o que a "física", no sentido galileano, declara. Ou antes: a objetividade "natural" de que trata a física só foi possível porque, desde Platão, começa a subversão metafísica daquilo que ressoa de Presença, de ser-aparecente, na palavra φύσις. A referência galileana a Platão, cujo vetor, sublinhemos, não é outro senão o matematismo, não é fortuita. A "virada" platônica consistiu, nas raias equívocas do destino grego do ser, em propor "uma interpretação da φύσις como ἰδέα". Mas também a Idéia, no sentido de Platão, só é compreensível

a partir da concepção grega da natureza, ou φύσις. Ela não é uma renegação ou um declínio. Ela *acaba* o pensamento grego do ser como aparecer, ela é "o acabamento do começo". Pois o que é a Idéia? É o lado *evidente* do que é oferecido, é a "superfície", a "fachada", a oferta ao olhar do que desabrocha como natureza. É sempre, de fato, o aparecer como ser auroral do ser, mas na limitação, no recorte, de uma visibilidade *para nós*.

A partir do momento em que esse "aparecer no segundo sentido" se desprende, se torna uma medida do próprio aparecer, ele é isolado como ἰδέα; a partir do momento em que esse recorte do aparecer é tomado como o ser do aparecente, então começa de fato o "declínio", isto é, a perda, de tudo o que há de presença, de não-latência (ἀλήθεια) na apresentação. O decisivo na virada platônica, a partir do fato de que a natureza esquece a φύσις, "não é que a φύσις tenha sido caracterizada como ἰδέα; é que a ἰδέα se instala como a interpretação única e determinada do ser".

Se evoco estas análises bem conhecidas de Heidegger, é para escandir nelas algo a meus olhos essencial: a trajetória de esquecimento que funda a natureza "objetiva", submetida às Idéias matemáticas, como perda da eclosão, da φύσις, consiste, em última análise, em substituir a presença pela falta, a pro-posição pela subtração. A partir do momento em que o ser enquanto Idéia é promovido à categoria de ente verdadeiro — em que a "fachada" evidente do aparecente é promovida à categoria de aparecer —, "o que era antes o perdominante cai ao nível do que Platão chama μή ὄυ, o que em verdade não deveria ser". O aparecer, recalcado ou comprimido pela evidência da ἰδέα, cessa de ser acolhido como eclosão-em-presença, e torna-se ao contrário o que — sempre indigno, porque informe, do paradigma ideal — deve ser figurado como *falta de ser*: "O aparecente, a aparição, não é mais a φύσις, a perdominância do que desabrocha [...]; o aparecente é *simples* aparição, é uma aparência, isto é, agora uma falta."

Se "com a interpretação do ser como ἰδέα abre-se um descompasso em relação ao começo autêntico", é porque aquilo mesmo que, sob o nome de φύσις, era a indicação de um vínculo originário entre o aparecer e o ser, a forma de presença da apresentação, é rebaixado à categoria de dado subtrativo, impuro, inconsistente, do qual o único desabrochar consistente é o recorte da Idéia, e mais particularmente — de Platão a Galileu, e também Cantor — da Idéia matemática.

O *matema* platônico deve ser pensado aqui exatamente como uma disposição separada, e que se esquece, do *poema* pré-platônico, do poema de Parmênides. Desde o início de sua análise, Heidegger assinala que o pensamento autêntico do ser como φύσις, a "força nomeante desta palavra", está ligado à "grande poesia dos gregos". Ele sublinha que "para Píndaro, a φυά constitui o traço fundamental do ser-aí". De maneira mais geral, a obra de arte, no sentido grego, a τέχυη, está num emparelhamento fundado com a natureza como φύσις. "Na obra de arte, considerada como aparecente, vem à parência o desabrochar perdominante, a φύσις."

Fica claro, portanto, que duas vias, duas orientações, comandam aqui todo o destino do pensamento do Ocidente. Uma, apoiada na natureza em seu sentido originalmente grego, acolhe em poesia o aparecer como presença ad-venante do ser. A outra, apoiada na Idéia em seu sentido platônico, submete ao matema a falta, a subtração de toda presença, e separa assim o ser do aparecer, a essência da existência.

Para Heidegger, a via poético-natural, que deixa-ser a apresentação como não-velamento, é a origem autêntica. A via matemático-ideal, que subtrai a presença e promove a evidência, é o encerramento metafísico, o passo primeiro do esquecimento.

Proponho, não uma inversão, mas uma *outra* disposição dessas duas vias. Admito de bom grado que o pensamento absolutamente originário se move no poético e no deixar-ser do aparecer. Isso é provado pelo caráter imemorial do poema e da poesia, e pela sutura estabelecida, e constante, com o tema da natureza. Mas essa imemorialidade testemunha contra o surgimento eventual da filosofia na Grécia. A ontologia propriamente dita, como figura nativa da filosofia ocidental, não é, e não poderia ser, o advento do poema em sua tentativa de nomear, em potência e em magnificência, o aparecer como vinda-à-luz do ser, ou não-latência. Isso é muito mais antigo no tempo, e muito mais múltiplo no lugar (China, Índia, Egito...). O que constitui o evento grego é, ao contrário, a *segunda* via, que pensa subtrativamente o ser no modo de um pensamento ideal, ou axiomático. A invenção própria dos gregos é que o ser é dizível desde o instante em que uma decisão de pensamento o subtrai a toda instância da presença.

Os gregos não inventaram o poema. Ao contrário, interromperam o poema pelo matema. Ao fazê-lo, no exercício da dedução, que é fidelidade ao ser tal como o vazio o nomeia (*cf.* meditação 24), abriram a possibilidade infinita de um texto ontológico.

Os gregos, e especialmente Parmênides e Platão, não pensaram tampouco, por mais que essa palavra tenha para eles uma importância decisiva, o ser como φύσις ou natureza. O que fizeram foi antes *desligar* originariamente o pensamento do ser de seu encadeamento poético ao aparecer natural. O advento da Idéia designa esse desencadeamento da ontologia e a abertura de seu texto infinito como historicidade dos encadeamentos matemáticos. Substituíram a figura pontual, extática e repetitiva do poema pela cumulação inovadora do matema. Substituíram a presença, que exige uma reviravolta iniciática, pelo subtrativo, o vazio-múltiplo, que comanda um pensamento transmissível.

Sem dúvida, o poema, ainda que interrompido pelo evento grego, jamais cessou, A configuração "ocidental" do pensamento combina a infinidade cumulativa da ontologia subtrativa e o tema poético da presença natural. Sua escansão não é o esquecimento, é antes o *suplemento*, ele mesmo em forma de censura e de interrupção. A mudança radical introduzida pela suplementação matemática é que o imemorial do poema, que era doação nativa e plenária, torna-se, após o evento grego, a *tentação* do retorno, tentação que Heidegger — como tantos alemães — acredita ser uma nostalgia e uma perda, quando ela não passa do jogo permanente induzido no pensamento pela dura novidade do matema. A ontologia matemática, labor do texto e da razão inventiva, constituiu retroativamente a proferição poética em tentação auroral, em nostalgia da presença e do repouso. Não é do esquecimento do ser que se tece essa nostalgia, doravante latente em toda grande empresa poética; é antes, ao contrário, do pronunciamento do ser em sua subtração pelo esforço de pensamento das matemáticas. A vitoriosa enunciação dos matemáticos acarreta que o poema acredita dizer uma presença perdida, um limiar do sentido. Mas isso não passa de uma ilusão dilacerante, correlativa do fato de só se poder dizer o ser a partir de sua sutura vazia com o texto demonstrativo. O poema só se confia nostalgicamente à natureza porque ele foi uma vez interrompido pelo matema, e "o ser" cuja presença ele persegue não é senão o impossível *preenchi-*

mento do vazio, tal como, nos arcanos do puro múltiplo, a matemática discerne aí indefinidamente o que do próprio ser é, em verdade, subtrativamente pronunciável.

O que vem a ser, nessa configuração, quanto ao que não é confiado ao poema, o conceito de natureza? Qual é o destino e o alcance desse conceito no quadro da ontologia matemática? Devemos compreender que esta questão é ontológica, e nada tem a ver com a física, a qual estabelece as leis de domínios particulares da apresentação (a "matéria"). Essa questão se formula assim: há um conceito pertinente da natureza na doutrina do múltiplo? Há lugar para se falar de multiplicidades "naturais"?

Paradoxalmente, Heidegger pode nos guiar também aqui. Entre as características gerais da φύσις, ele nomeia "a constância, a estabilidade do que desabrochou por si mesmo". A natureza é o "re-star aí do estável". Essa constância do ser que a palavra φύσις acolhe é legível até nas raízes lingüísticas. Do sânscrito *bhû*, *bheu*, deriva o grego φύω, o latim *fui*, o francês *fus*, o alemão *bin* (sou), *bist* (é). Ora, o sentido heideggeriano dessa filiação é: "Vir à estância e permanecer em estância a partir de si mesmo."

Assim, o ser, pensado como φύσις, é o estável do se-manter-aí, a constância, o equilíbrio do que se mantém no desabrochar de seu limite. Se retivermos esse conceito da natureza, diremos que um múltiplo puro é "natural" se ele atestar em sua forma múltipla uma con-sistência particular, um manter-junto específico. Um múltiplo natural é uma forma superior de coesão interna do múltiplo.

Como refletir sobre isso em nossos próprios termos, no interior da tipologia do múltiplo? Distingui (meditação 8), numa apresentação estruturada, os termos normais (apresentados e representados), os termos singulares (apresentados, mas não representados) e as excrescências (representadas e não apresentadas). Podemos agora pensar que a *normalidade*, que equilibra apresentação (ou pertença) e representação (ou inclusão), que simetriza a estrutura (o que é apresentado na apresentação) e a metaestrutura (o que é contado por um pelo estado da situação), é um conceito pertinente do equilíbrio, do estável, do permanecer-aí-em-si-mesmo. Para nós, a estabilidade deriva necessariamente da conta-por-um, pois é da conta que procede toda consistência. E que há de mais estável do que aquilo que é, enquanto múltiplo, contado em seu lugar duas vezes, pela situação e por seu estado? A normalidade, vínculo máximo entre pertença e inclusão, é bem apta a pensar a estase natural de um múltiplo. A natureza é o que é normal, o múltiplo re-assegurado pelo estado.

Mas um múltiplo, por sua vez, é múltiplo de múltiplos. Se ele for normal na situação em que é apresentado e contado, os múltiplos de que se compõe podem ser, por sua vez, em relação a ele, singulares, normais ou excrescentes. O permanecer-aí estável de um múltiplo pode ser *interiormente* contraditado por singularidades, que o múltiplo em questão apresenta, mas não representa. Para pensar plenamente a consistência estável de um múltiplo natural, é preciso, sem dúvida, interdizer essas singularidades interiores, e estabelecer que o múltiplo normal só é composto, por sua vez, de múltiplos normais. Em outras palavras, tal múltiplo está ao mesmo tempo presente e representado na situação, mas além disso, no interior dele mesmo, todos os múltiplos que lhe pertencem (que ele apresenta) estão igualmente incluídos (são representados), e novamente todos os múltiplos que compõem esses múltiplos são também normais, etc. Um múltiplo-apresentado natural (uma situação natural) é a forma-múltipla recorrente de um equilíbrio especial entre pertença e inclusão, estrutura e metaestrutura.

Somente esse equilíbrio assegura e re-assegura a consistência do múltiplo. O natural é a normalidade intrínseca de uma situação.

Diremos aqui: uma situação é *natural* se todos os termos múltiplos que ela apresenta são normais, e se, além disso, todos os múltiplos apresentados por seus termos múltiplos são igualmente normais. Esquematicamente: se N é a situação considerada, todo elemento de N é também um submúltiplo de N. O que a ontologia notará: quando se tem $n \in N$ (pertença), tem-se também $n \subset N$ (inclusão). E, por sua vez, o múltiplo n é uma situação natural, porquanto se $n' \in n$, então igualmente $n' \subset n$. Vemos que um múltiplo natural conta por um múltiplos normais, que contam eles próprios por um dos múltiplos normais. Essa estabilidade normal assegura a ***homogeneidade*** das multiplicidades naturais. De fato, se afirmamos a reciprocidade entre natural e normalidade, vemos que, dado que os termos do múltiplo natural são por sua vez compostos de múltiplos normais, a natureza é homogênea *em disseminação*: o que um múltiplo natural apresenta é natural, e assim por diante. A natureza não se contradiz jamais interiormente. Ela é apresentação-de-si homogênea a si mesma. Assim se realiza, até no conceito do ser como puro múltiplo, o "permanecer-aí-em-si-mesmo" que Heidegger determina como φύσις.

Mas as categorias poéticas do auroral e do desabrochar são substituídas pelas categorias estruturais, e transmissíveis pelo conceito, da correlação máxima entre apresentação e representação, pertença e inclusão.

Heidegger sustenta que o ser "este como φύσις". Diremos antes: o ser con-siste maximamente como multiplicidade natural, isto é, como normalidade homogênea. Substituímos o não-velamento, cuja proximidade se perdeu, por esse enunciado sem aura: a natureza é o que do ser é rigorosamente normal.

MEDITAÇÃO DOZE

O esquema ontológico dos múltiplos naturais e a inexistência da Natureza

A teoria dos conjuntos, considerada como pensamento adequado do múltiplo puro, ou da apresentação da apresentação, *formaliza* as situações quaisquer à medida que reflete seu ser como tal, ou seja, o múltiplo dos múltiplos que compõe toda apresentação. Se quisermos encontrar neste quadro o formalismo de *uma* situação, convirá considerar *um* conjunto tal que suas características, em última instância pronunciáveis apenas na lógica do símbolo de pertença, $\in$, sejam comparáveis àquelas da apresentação estruturada — da situação — que consideramos.

Se quisermos encontrar o esquema ontológico das multiplicidades naturais, tal como o pensamos na meditação 11, ou seja, conjunto de multiplicidades normais, elas próprias compostas de multiplicidades normais, portanto o esquema máximo do ser-apresentado, devemos primeiramente formalizar o conceito de normalidade.

O cerne da questão é, de fato, o reasseguramento estatal. Foi a partir dele, portanto da disjunção entre apresentação e representação, que classifiquei os termos em singulares, normais e excrescentes, e finalmente defini as situações naturais (todo termo é normal, e os termos dos termos são também normais).

As Idéias do múltiplo, que os axiomas da teoria dos conjuntos constituem, permitem formalizar, e portanto pensar, esse conceito?

1. O CONCEITO DE NORMALIDADE: CONJUNTOS TRANSITIVOS

Para determinar o conceito central de normalidade é preciso dizer isto: um múltiplo α é normal se todo *elemento* β desse conjunto for também um subconjunto. Ou seja: $\beta \in \alpha \rightarrow \beta \subset \alpha$.

Vemos que α é considerado aqui como a situação em que β é apresentado, e que a implicação acima inscreve a idéia de que β é duas vezes contado por um (em α), enquanto elemento e enquanto subconjunto, pela apresentação e também pelo estado, isto é, segundo α e segundo p (α).

O conceito técnico que designa tal conjunto α é o de conjunto *transitivo*. Um conjunto transitivo é um conjunto tal que tudo que lhe pertence ($\beta \in \alpha$) está também incluído nele ($\beta \subset \alpha$).

Para não sobrecarregar a expressão, e uma vez bem fixado que o par pertença/inclusão não coincide com o par Um/Todo (*cf.* sobre este ponto a meditação 8), chamaremos de agora em diante, com os matemáticos de língua francesa, parte de α todo subconjunto de α. Em outras palavras: leremos a marca $\beta \subset \alpha$: "β é uma parte de α". Pelas mesmas razões, chamaremos $p(\alpha)$, que é o conjunto dos subconjuntos de α (portanto, o estado da situação α), "conjunto das partes de α". Com esta convenção um conjunto transitivo será um conjunto tal que todos os *seus elementos* são também *partes*.

Os conjuntos transitivos desempenham em teoria dos conjuntos um papel fundamental. É que a transitividade é de certo modo *a correlação máxima entre a pertença e a inclusão*: ela nos diz que "tudo que pertence está incluído". Sabemos, pelo teorema do ponto de excesso (meditação 7), que o enunciado inverso assinala, por sua vez, um impossível: não é possível que tudo o que está incluído pertença. A transitividade, que é o conceito ontológico do conceito ôntico de equilíbrio, significa que o sinal primitivo do múltiplo-um, $\in$, é aqui — na imanência a um conjunto α — traduzível em inclusão. Em outras palavras, num conjunto transitivo, em que todo elemento é parte, o que é apresentado à conta-por-um conjuntista é também re-presentado à conta-por-um do conjunto das partes.

Existe ao menos um conjunto transitivo? Na altura em que estamos, a questão da existência é estreitamente dependente da existência do nome do vazio, única asserção existencial a figurar nos axiomas da teoria dos conjuntos, ou Idéia do múltiplo. Estabeleci (meditação 7) a existência do singleto do vazio, notado $\{\emptyset\}$, que é o arranjo-em-um do nome do vazio, ou seja, o múltiplo de que $\emptyset$ é o único elemento. Consideremos o conjunto dos subconjuntos desse $\{\emptyset\}$, ou seja $p(\{\emptyset\})$, que chamamos agora "conjunto das partes do singleto do vazio". Esse conjunto existe, pois $\{\emptyset\}$ existe, e o axioma das partes é uma garantia condicional de existência (se α existe, $p(\alpha)$ existe, *cf.* meditação 5). Quais podem ser realmente as partes de $\{\emptyset\}$? Há, sem dúvida, o próprio $\{\emptyset\}$, que é, em suma, "parte total". E há $\emptyset$, porque o vazio está universalmente incluído em todo múltiplo ($\emptyset$ é parte de todo conjunto, *cf.* meditação 7). Fica claro que não há outra. Logo, o múltiplo $p(\{\emptyset\})$, conjunto das partes do singleto $\{\emptyset\}$, é um múltiplo que tem *dois* elementos, $\emptyset$ e $\{\emptyset\}$. É de fato, tecido apenas do vazio, o esquema ontológico do Dois, que pode ser escrito: $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$.

Ora, esse Dois é um conjunto transitivo. De fato:

— o elemento $\emptyset$ sendo parte universal, é parte do Dois,

— o elemento $\{\emptyset\}$ é também uma parte. Pois $\emptyset$ é *elemento* do Dois (lhe pertence). Logo, o *singleto* de $\emptyset$, ou seja, a parte do Dois que tem $\emptyset$ por único elemento, $\{\emptyset\}$, está de fato incluído no Dois.

Conseqüentemente, os dois elementos do Dois são também duas partes do Dois e o Dois é transitivo, por fazer-um apenas de múltiplos que são igualmente partes.

O conceito matemático de transitividade, que formaliza a normalidade, ou estabilidade-múltipla, é pensável, e subsume, além disso, multiplicidades existentes (cuja existência se deduz dos axiomas).

2. OS MÚLTIPLOS NATURAIS: OS ORDINAIS

Há melhor. Não só o Dois é um conjunto transitivo, mas, além disso, seus elementos, Ø e {Ø}, são igualmente transitivos. Constatamos assim que, múltiplo normal composto de múltiplos normais, o Dois formaliza a dualidade-ente *natural*.

Para formalizar o caráter natural de uma situação é preciso não só que um múltiplo puro seja transitivo, mas que todos os seus elementos sejam igualmente transitivos. É a recorrência do "para baixo" da transitividade que regula o equilíbrio natural de uma situação, pois tal situação é normal, e tudo que ela apresenta é igualmente normal relativamente à apresentação. Ora, que constatamos?

— O elemento {Ø} tem como único elemento Ø. Ora, o vazio é parte universal. Portanto, esse elemento Ø é também parte,

— o elemento Ø, nome próprio do vazio, não apresenta nenhum elemento e, por conseguinte — é exatamente aí que se exerce a diferença segundo a indiferença, característica do vazio —, *nada* nele é uma parte. Nada nos impede de declarar que ele é transitivo.

Assim, o Dois é transitivo, e todos os seus elementos são transitivos.

Um conjunto que tenha essa propriedade será chamado um *ordinal*. O Dois é um ordinal. Um ordinal reflete ontologicamente o ser-múltiplo das situações naturais. E, bem entendido, os ordinais desempenham, em teoria dos conjuntos, um papel decisivo. Uma de suas propriedades importantes é que *todo múltiplo que lhes pertence é também um ordinal*, o que é a lei de ser de nossa definição da Natureza: tudo o que pertence a uma situação natural pode também ser considerado uma situação natural. Reencontramos a homonegeneidade da Natureza.

Demonstremos, por prazer, este ponto.

Seja α um ordinal. Se $\beta \in \alpha$, segue-se em primeiro lugar que β é transitivo, pois todo elemento de um ordinal é transitivo. Segue-se, além disso, que $\beta \subset \alpha$, pois α é transitivo; logo, que tudo que lhe *pertence* está também *incluído* nele. Mas se β está incluído em α, pela definição da inclusão todo elemento de β pertence a α. Portanto, $(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)$. Mas se γ pertence a α, ele é transitivo, pois α é um ordinal. Finalmente, todo elemento de β é transitivo, e, como o próprio β é transitivo, β é um ordinal.

Um ordinal é, portanto, um múltiplo de múltiplos que são eles próprios ordinais. Este conceito vertebraliza literalmente toda a ontologia, porque é o conceito mesmo da Natureza.

A doutrina da natureza, do ângulo do pensamento do ser-enquanto-ser, realiza-se assim na teoria dos ordinais, que, espantosamente, a despeito do entusiasmo criador que Cantor manifestou por ela, desde então foi considerada pelos matemáticos tão-somente como uma curiosidade sem maiores conseqüências. É que a ontologia moderna, diferentemente da dos Antigos, não procura desenvolver em todos os seus detalhes a arquitetura do ente-em-totalidade. Só se consagram a esse labirinto alguns especialistas cujo pressuposto quanto à onto-logia, na ligação entre a linguagem e o dizível do ser, é particularmente restritivo, e, em especial — voltarei a isto — os adeptos da *construtibilidade*, concebida como programa de domínio integral da conexão entre a linguagem formal e os múltiplos cuja existência se tolera.

Uma característica importante dos ordinais é que sua definição é intrínseca, ou estrutural. Se dizemos de um múltiplo que ele é um ordinal — um conjunto transitivo de conjuntos transitivos —, esta é uma determinação *absoluta*, indiferente à situação em que ele é apresentado.

O critério ontológico dos múltiplos naturais é sua estabilidade, sua homogeneidade, isto é, como veremos, sua ordem imanente. Mais precisamente: a relação fundadora do pensamento do múltiplo, que é a pertença ($\in$), conecta entre eles todos os múltiplos naturais de maneira específica. Os múltiplos naturais são universalmente intricados pelo símbolo em que a ontologia concentra a apresentação. Ou ainda: a consistência natural é — para falar como Heidegger — a "perdominância" em toda a extensão dos múltiplos naturais dessa Idéia original da apresentação-múltipla que é a pertença. A natureza se pertence a si mesma. Este ponto, do qual se inferem vastas conclusões quanto ao número, a quantidade, e ao pensamento em geral, vai nos solicitar na trama das inferências.

3. O JOGO DA APRESENTAÇÃO NOS MÚLTIPLOS NATURAIS, OU ORDINAIS

Consideremos um múltiplo natural α um ordinal. Seja um elemento β desse ordinal, $\beta \in \alpha$. Sendo α normal (transitivo), e, pela definição dos múltiplos naturais o elemento β é também uma parte, temos, portanto, $\beta \subset \alpha$. Disso resulta que todo elemento de β é também um elemento de α. Observemos ainda que, em virtude da homogeneidade da natureza, todo elemento de um ordinal é um ordinal (ver acima). Chegamos ao seguinte resultado: se um ordinal β é elemento de um ordinal α, e se um ordinal γ é elemento de um ordinal β, então γ é também um elemento de α: $[(\beta \in \alpha) \,\&\, (\gamma \in \beta)] \rightarrow (\gamma \in \alpha)$.

Portanto, podemos dizer que a pertença "se transmite" de um ordinal para todo ordinal que o apresenta no um-múltiplo que ele é: o elemento do elemento é também um elemento. Se "descermos" à apresentação natural, continuaremos na apresentação. Metaforicamente: uma célula de um organismo complexo, e os componentes dessa célula, são tão naturalmente componentes desse organismo quanto suas partes funcionalmente visíveis.

Para que a língua natural nos guie — apesar do perigo que a intuição representa para a ontologia subtrativa —, parece-nos cômodo dizer que um ordinal β é *menor* que um ordinal α se temos $\beta \in \alpha$. Observemos que, no caso em que α é diferente de β, "menor" faz coincidir aqui a pertença e a inclusão. Pois, em virtude da transitividade de α, se $\beta \in \alpha$; temos também $\beta \subset \alpha$, e o elemento β é igualmente uma parte. Que um ordinal seja menor que outro quer dizer, indiferentemente, que ele pertence ao maior ou que está incluído no maior.

Devemos tomar "menor" *no sentido estrito*, excluindo-se a possibilidade de dizer que α é menor que α? Admitiremos aqui que, de maneira geral, é impensável que um conjunto pertença a si mesmo. A escrita $\alpha \in \alpha$ é interditada. As razões de pensamento dessa interdição são muito profundas, porque tocam a questão do evento: nós as estudaremos nas meditações 17 e 18. Peço por enquanto que a interdição seja aceita como tal. A conseqüência disso é, sem dúvida, que nenhum ordinal pode ser menor que

ele mesmo, porque "menor" coincide, no que tange aos múltiplos naturais, com "pertencer a".

O que enunciamos acima será dito com estas convenções: se um ordinal é menor do que outro, e esse outro menor do que um terceiro, o primeiro é igualmente menor do que o terceiro. É a lei banal de uma *ordem*, mas essa ordem, e esse é o funcionamento da homogeneidade natural, não é outra senão a da apresentação, marcada pelo símbolo $\in$.

A partir do momento em que temos uma ordem, um "menor que", há sentido em levantar a questão do "menor" múltiplo que, segundo essa ordem, tem tal ou tal propriedade.

Esse sentido equivale à questão de saber se, sendo uma propriedade ψ dada na língua da teoria dos conjuntos, tal ou tal múltiplo

— em primeiro lugar possui a referida propriedade

— em segundo lugar — dada uma relação de ordem — é tal que nenhum múltiplo "menor", segundo essa relação, tem a dita propriedade.

Como "menor", para os ordinais, ou múltiplos naturais, se diz segundo a pertença, isso significa que existe um α tal que possui ele mesmo a propriedade ψ, mas que nenhum múltiplo que lhe pertence a possui. De tal múltiplo, diremos que ele é um termo $\in$-minimal para a propriedade ψ.

A ontologia estabelece o seguinte teorema: Dada uma propriedade ψ, *se* um ordinal a possui, *então* existe um ordinal $\in$-minimal para essa propriedade. Essa conexão entre o esquema ontológico da natureza e a minimalidade segundo a pertença é crucial. Ela orienta o pensamento para um "atomismo" natural no sentido amplo: se uma propriedade é atestada para, pelo menos, um múltiplo natural, existe sempre um *último* elemento natural ao qual essa propriedade convém. A natureza nos propõe, para toda propriedade discernível nos múltiplos, um ponto de parada, aquém do qual nada de natural pode mais se deixar subsumir sob essa propriedade.

A demonstração deste teorema exige a utilização de um princípio cujo exame conceitual, ligado ao tema do evento, só será realizado na meditação 18. O essencial é reter o *princípio de minimalidade*: o que quer que pensemos de verdadeiro de um ordinal, há sempre um ordinal tal que o pensamento se lhe aplica "minimamente", porquanto nenhum ordinal menor (portanto, pertencente àquele considerado) é pertinente para esse pensamento. Há um ponto de parada *para baixo* de toda determinação natural. Isto se escreve:

$$\psi(\alpha) \rightarrow (\exists \beta)[\psi(\beta) \,\&\, (\gamma \in \beta) \rightarrow \sim \psi(\gamma)]$$

Nesta escrita, o ordinal β é o mínimo natural de validação para a propriedade ψ. A estabilidade natural se encarna no ponto de parada "atômico" que ela liga a toda caracterização explícita. Nesse sentido, toda consistência natural é atômica.

O princípio de minimalidade nos conduz ao tema da *conexão geral* de todos os múltiplos naturais. Pela primeira vez, encontramos aqui uma determinação ontológica *global*, aquela que se diz: todo múltiplo natural está conectado com todos os demais pela apresentação. A natureza não tem furos.

Disse que, *se* existe entre os ordinais a relação de pertença, ela funciona como uma relação de ordem. O ponto chave é que, de fato, a relação de pertença existe *sempre* entre dois ordinais diferentes. Se α e β são dois ordinais tais que $\alpha \neq \beta$, então, ou $\alpha \in \beta$ ou $\beta \in \alpha$. Todo ordinal é um "pedaço" de um outro (pois $\alpha \in \beta \rightarrow \alpha \subset \beta$, pela transitividade dos ordinais), a menos que o outro seja um pedaço do primeiro.

Vimos que o esquema ontológico dos múltiplos naturais é essencialmente homogêneo, porquanto todo múltiplo cuja conta-por-um é assegurada por um ordinal é ele próprio um ordinal. A idéia a que chegamos é muito mais forte. Ela designa o intricamento universal, ou co-apresentação, dos ordinais. Uma vez que todo ordinal está "ligado" a todos os outros pela pertença, devemos pensar que, em situações naturais, o ser-múltiplo não apresenta nada de *separável*. Tudo o que é apresentado, em se tratando de múltiplo, numa tal situação, ou bem está compreendido na apresentação dos outros múltiplos apresentados, ou bem os compreende em sua apresentação. Esse princípio ontológico fundamental afirmará: a Natureza ignora a independência. Em termos de múltiplo puro, portanto segundo seu ser, o mundo natural exige que cada termo inscreva os outros, ou seja inscrito por eles. A natureza é, assim, universalmente *conexa*, é uma montagem de múltiplos intricados uns nos outros, sem vazio separador ("vazio" aqui não é um termo empírico, ou astrofísico, é uma metáfora ontológica).

A demonstração desse ponto é um pouco delicada, mas conceitualmente instrutiva, pelo uso maciço que nela se faz do princípio de minimalidade. Assim, normalidade (ou transitividade), ordem, minimalidade e conexão total aparecem como os conceitos orgânicos do ser natural. O leitor a quem os encadeamentos desagradem pode dar o resultado por certo e passar à seção 4.

Suponhamos que dois ordinais, α e β, embora diferentes, tenham a propriedade de *não* ser "ligados" pela relação de pertença. Nem um pertence ao outro, nem o outro ao um: $\sim(\alpha \in \beta) \,\&\, \sim(\beta \in \alpha) \,\&\, \sim(\alpha = \beta)$. Portanto, existem aí dois, digamos γ e ∂, que são $\in$-minimais para essa propriedade. Isto quer dizer precisamente:

— que o ordinal γ é $\in$-minimal para a propriedade "existe um ordinal α tal que $\sim(\gamma \in \alpha) \,\&\, \sim(\alpha \in \gamma) \,\&\, \sim(\alpha = \gamma)$", ou "existe um ordinal desconectado daquele que consideramos".

— que, tal γ $\in$-minimal sendo fixado, ∂ é $\in$-minimal para a propriedade: $\sim(\gamma \in \partial) \,\&\, \sim(\partial \in \gamma) \,\&\, \sim(\partial = \gamma)$.

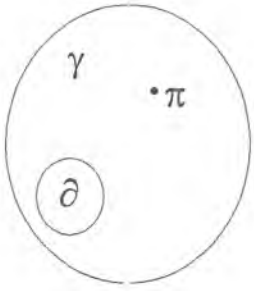
Como "situar", um em relação ao outro, esse γ e esse ∂, $\in$-minimais para a suposta propriedade de *desconexão* quanto à relação de pertença? Vou mostrar que, em todos os casos, um está *incluído* no outro, que $\partial \subset \gamma$. Isto equivale a estabelecer que todo elemento de ∂ é um elemento de γ. É aqui que a minimalidade entra em cena. Uma vez que ∂ é $\in$-minimal para a desconexão com γ, disto se segue que um elemento de ∂ está, por sua vez, conectado. Logo, se $\lambda \in \partial$, λ está conectado com γ, o que quer dizer:

— ou que $\gamma \in \lambda$. Isto é impossível, pois, entre ordinais, $\in$ é uma relação de ordem. De $\gamma \in \lambda$ e $\lambda \in \partial$, deduziríamos $\gamma \in \partial$, o que a desconexão de γ e de ∂ proíbe,

— ou que $\gamma = \lambda$. Mesma objeção: se $\lambda \in \partial$, $\gamma \in \partial$, o que não se pode admitir,

— ou que $\lambda \in \gamma$. É a única saída. Logo, $(\lambda \in \partial) \rightarrow (\lambda \in \gamma)$, o que quer dizer de fato que ∂ é uma parte de γ (todo elemento de ∂ é elemento de γ).

Observemos, além disso, que $\partial \subset \gamma$ é uma inclusão *estrita*, pois a desconexão entre ∂ e γ exclui sua igualdade. Tenho, portanto, o direito de considerar um elemento



da *diferença* entre γ e ∂, pois essa diferença não é vazia. Seja π esse elemento. Tenho $\pi \in \gamma$ e $\sim (\pi \in \partial)$. Dado que γ é $\in$-minimal para a propriedade "existe um ordinal desconectado daquele que se considera", *todo* ordinal está conectado com um elemento de γ (senão γ não seria $\in$-minimal para essa propriedade). Em particular, o ordinal ∂ está conectado com π, que é elemento de γ. Portanto, temos:

— ou bem $\partial \in \pi$, o que é impossível, pois como $\pi \in \gamma$, deveríamos ter $\partial \in \gamma$, o que a desconexão entre ∂ e γ proíbe,

— ou bem $\partial = \pi$. Mesma objeção,

— ou bem $\pi \in \partial$, o que a escolha de π fora de ∂ proíbe.

Desta vez, estamos num impasse. Todas as hipóteses são impraticáveis. É preciso, portanto, abandonar a suposição inicial da demonstração, a saber, que existem dois ordinais desconectados, e estabelecer que, sendo dados dois ordinais diferentes, ou um pertence ao outro, ou o outro a um.

4. ÚLTIMO ELEMENTO NATURAL (ÁTOMO ÚNICO)

O fato de a pertença ser, entre ordinais, uma ordem total, completa o princípio de minimalidade — a atomística dos elementos naturais últimos que possuem uma propriedade dada. De fato, um elemento último, $\in$-minimal para a propriedade ψ é, afinal de contas, *único*.

Seja um ordinal α, que possui uma propriedade ψ e que é $\in$-minimal para essa propriedade. Se consideramos um ordinal qualquer β, diferente de α, ele está conectado com α pela pertença. Assim, ou bem $\alpha \in \beta$, e β — se tiver a propriedade — não é $\in$-minimal para ela, pois contém α, que possui a propriedade em questão; ou bem $\beta \in \alpha$, e então β não possui a propriedade, pois α é $\in$-minimal. Disto se segue que α é o *único* ordinal $\in$-minimal para a propriedade.

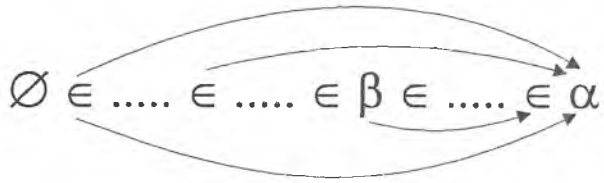
O alcance desta observação é grande, pois ela nos autoriza, no tocante a uma propriedade natural — que convém a múltiplos naturais — a falar *desse* ordinal, único, que é "o menor" elemento a que a propriedade convém. Chegamos assim a identificar um "átomo" para toda propriedade natural.

O esquema ontológico dos múltiplos naturais explica que se vá sempre, inclusive na física, determinar o conceito do último componente capaz de "portar" uma propriedade explícita. A unicidade de ser do mínimo é o fundamento da unicidade conceitual desse componente. O exame da natureza pode se ancorar, como numa lei de seu ser puro, na certeza de um ponto de parada único da "descida" rumo aos elementos últimos.

5. UM ORDINAL É O NÚMERO DAQUILO DE QUE É O NOME

Quando chamamos "α" um ordinal, isto é, o esquema puro de um múltiplo natural, selamos o um dos múltiplos que lhe pertencem. Mas esses múltiplos, sendo ordinais, são totalmente ordenados pela pertença. Um ordinal pode, portanto, ser "visualizado"

por uma cadeia de pertença que, iniciando-se com o nome do vazio, prossegue até α *sem o incluir*, pois $\alpha \in \alpha$ está interditado. A situação é, em suma, a seguinte:



Todos os elementos alinhados segundo a pertença são também os que compõem o múltiplo α. O significante "α" designa a interrupção, no nível de α, de uma cadeia de pertença, interrupção que é também a reunião em múltiplo de todos os múltiplos ordenados na cadeia. Portanto, há sentido em dizer que há "α" elementos no ordinal α, pois α é o α-ésimo termo da cadeia ordenada das pertenças.

Um ordinal é, assim, o número de seu nome. Esta é uma definição possível de um múltiplo natural pensado segundo seu ser: o um-múltiplo que ele é se significa na reunião de uma ordem tal que esse "um" é nela a interrupção no ponto mesmo de sua extensão-múltipla. "Estrutura" (de ordem) e "múltiplo" estão aqui, um e outro remetendo ao símbolo primitivo do múltiplo, $\in$, em ambigüidade no nome. Há um balanceamento do ser e da ordem que justifica a palavra cantoriana "ordinal".

Um múltiplo natural estrutura em número o múltiplo de que ele faz o um, e seu nome-um coincide com esse número-múltiplo.

Portanto, é verdade que "natureza" e "número" são substituíveis.

6. A NATUREZA NÃO EXISTE

Se é claro que um ente natural é aquilo cujo esquema ontológico de apresentação tem a forma de um ordinal, o que pode afinal ser *a* Natureza, aquela mesma que Galileu declara ser escrita "em linguagem matemática"? Apreendida em seu puro ser-múltiplo, a natureza deveria ser o ente-natural-em-totalidade, ou seja, esse múltiplo que se compõe de *todos* os ordinais, portanto de todos os múltiplos puros que se propõem como fundamento de ser possível para todas as multiplicidades naturais apresentadas, ou apresentáveis. O conjunto de todos os ordinais — de todos os nomes-números — define, no quadro das Idéias do múltiplo, a subestrutura ontológica da Natureza.

Ora, segundo um novo teorema da ontologia, tal conjunto não é compatível com os axiomas do múltiplo, e não poderia ser admitido como existente no quadro da onto-logia. A Natureza não tem ser dizível. Não há nela senão *seres* naturais.

Suponhamos a existência de um múltiplo que faz um de todos os ordinais, e seja O esse múltiplo. É certo que ele é transitivo. De fato, se $\alpha \in O$, α é um ordinal; logo, todos os seus elementos são ordinais, e, por conseqüência, pertencem a O. Logo, α é também uma parte de O: $\alpha \in O \rightarrow \alpha \subset O$. Por outro lado, todos os elementos de O, sendo ordinais, são eles próprios transitivos. Assim, o conjunto O satisfaz a definição

dos ordinais. Sendo um ordinal, O, conjunto suposto de todos os ordinais, deveria pertencer a si mesmo, $O \in O$. Mas a auto-pertença está proibida.

A doutrina ontológica das multiplicidades naturais termina pois, por um lado, no reconhecimento de seu intricamento universal; por outro, na inexistência de seu Todo. Ou ainda: tudo (o que é natural) está (pertence) em tudo, a não ser pelo fato de que não há tudo. A homogeneidade do esquema ontológico das apresentações naturais se efetua na abertura ilimitada de uma cadeia de nomes-números, tais que cada um se compõe de todos os que o precedem.

MEDITAÇÃO TREZE

O infinito: o outro, a regra e o Outro

A compatibilidade da infinidade divina com a ontologia essencialmente finita dos gregos, de Aristóteles em particular, é o ponto a partir do qual podemos verificar se há sentido, e qual, em dizer que o ser, enquanto ser, é infinito. Que os grandes filósofos medievais tenham podido enxertar sem maiores danos numa doutrina substancialista, em que o ser se dispõe na posição de seu limite próprio, a Idéia de um Ente supremo infinito, indica suficientemente que é ao menos possível pensar o ser como eclosão finita de uma diferença singular, dando, ao mesmo tempo, lugar, no ápice de uma hierarquia representável, a um excesso de diferença tal que, sob o nome de Deus, supomos um ser para o qual não é pertinente nenhuma das distinções limitantes finitas que a Natureza criada nos propõe.

É preciso admitir que, num certo sentido, o monoteísmo cristão não introduz, ainda que Deus seja nele designado como infinito, uma ruptura imediata e radical com o finitismo grego. O pensamento do ser como tal não é fundamentalmente afetado por uma transcendência hierarquicamente representável além (mas também dedutível) do mundo natural. A possibilidade dessa disposição contínua do discurso ontológico se funda, evidentemente, no fato de que, como a idade metafísica do pensamento solda a questão do ser com a do ente supremo, a infinidade do ente-Deus pode permanecer sub-tendida por um pensamento em que o ser, enquanto ser, permanece essencialmente finito. A infinidade divina designa somente essa "região" transcendente do ente-em-totalidade em que *não sabemos mais* em que sentido se exerce a essencial finitude do ser. O in-finito é o limite pontual do exercício de *nosso* pensamento do ser-finito. No quadro do que Heidegger chama a onto-teologia, ou seja, a dependência metafísica do pensamento do ser para com o supremamente ente, a diferença entre o infinito e o finito, diferença no ente ou diferença ôntica, não pronuncia propriamente nada sobre o ser enquanto tal, e pode perfeitamente conservar o dispositivo da finitude grega. Que o par infinito/finito não seja pertinente no espaço da diferença ontológica propriamente dita é, em última análise, a chave da compatibilidade entre uma teologia do infinito e uma ontologia do finito. O par infinito/finito *distribui* o ente em totalidade, no quadro

inabalável do substancialismo, o qual figura o ser, seja ele divino ou natural, como τόδε τι, essência singular, somente pensável na disposição afirmativa de seu limite.

O Deus infinito do cristianismo medieval *é*, enquanto ser, essencialmente finito. É esta evidentemente a razão por que não há nenhum abismo intransponível entre Ele e a natureza criada, pois a observação racional da segunda nos fornece a prova de Sua existência. O verdadeiro operador dessa prova é, aliás, a distinção, especificamente ligada à existência natural, entre o reino do movimento — próprio das substâncias naturais ditas finitas — e o da imobilidade — Deus sendo o supremo motor imóvel —, que caracteriza a substância dita infinita. Sublinhemos neste ponto que, à beira de reconhecer, sob o efeito eventural galileano, a infinidade da própria natureza criada, Descartes deverá também *mudar de prova* quanto à existência de Deus.

O reconhecimento da efetiva infinidade do ser não pode se operar apenas segundo a pontualidade metafísica da infinidade substancial de um ente supremo. A tese da infinidade do ser é necessariamente pós-cristã, ou, se preferirmos, pós-galileana. Ela está historicamente ligada ao advento ontológico de uma matemática do infinito, cuja conexão íntima com o Sujeito da ciência — o vazio do *Cogito* — destrói o limite grego, e in-dispõe a supremacia do ente em que se nomeava como Deus a essência ontológica finita da própria infinidade.

A conseqüência disso é que, paradoxalmente, o radicalismo de toda tese sobre o infinito não concerne a Deus, mas à Natureza. A audácia moderna certamente não foi introduzir o conceito de infinito, pois este estava de longa data ajustado ao pensamento grego pela fundação judaico-cristã. Foi excentrar o uso desse conceito, deportá-lo de sua função de distribuição das regiões do ente-em-totalidade para uma caracterização de ente-enquanto-ente: a natureza, disseram os modernos, é infinita.

Essa tese da infinidade da natureza, aliás, só superficialmente é uma tese sobre o mundo — ou sobre o Universo. Pois "o mundo" pode ainda ser concebido como um ser-do-um, e, a esse título, como Kant o mostrou na antinomia cosmológica, não constituir mais que um impasse ilusório. O recurso especulativo cristão foi um esforço para, conservando universalmente a finitude ontológica, pensar o infinito como um atributo do Um-ente, e reservar ao múltiplo o sentido ôntico da finitude. Foi pela mediação de uma suposição quanto ao ser do um que esses grandes pensadores puderam simultaneamente entificar o infinito (Deus), entificar o finito (a Natureza), e manter, nos dois casos, uma subestrutura ontológica finita. Essa anfibologia do finito, que designa onticamente as criaturas e ontologicamente o ser, inclusive Deus, tem sua fonte num gesto de Presença pelo qual é garantido que o Um é. Se a infinidade da natureza designa tão-somente a infinidade do mundo, o "universo infinito" em que Koyré vê a ruptura moderna, continua sendo concebível que esse universo, efetuando o ser-ente-do-um, não passe de um deus despontualizado, e que a subestrutura finitista da ontologia persista até nesse avatar, em que a infinidade ôntica cai de seu estatuto transcendente e pessoal em proveito de um espaçamento cosmológico, sem por isso abrir para um enunciado radical sobre a infinidade essencial do ser.

É preciso, portanto, compreender que a infinidade da natureza designa apenas imaginariamente a infinidade do Um-mundo. Seu verdadeiro sentido concerne, visto que o um não é, ao múltiplo puro, isto é, a apresentação. Se historicamente, ainda que de maneira originalmente não reconhecida, o conceito de infinito só foi revolucionário

no pensamento a partir do momento em que se declarou que convinha à natureza, foi porque todos sentiam que se tocava aí o próprio dispositivo onto-teológico, em seu cruzamento particular com o par infinito/finito, e que se destruía o critério simples de distinção regional, no ente-em-totalidade, entre Deus e a Natureza criada. O sentido desse abalo era reabrir a própria questão ontológica, como o vemos em filosofia de Descartes a Kant, porque uma inquietude absolutamente nova atingia a convicção finitista. De fato, se o infinito é natural, se não é o nome negativo do ente-supremo, o índice de exceção em que se distingue uma pontualidade hierárquica pensável como ser-do-um, não poderíamos supor que esse predicado convém ao ser enquanto ele é apresentado, portanto ao múltiplo em si? Foi da óptica da hipótese, não de um ser infinito, mas de múltiplos números infinitos, que a revolução intelectual do séculos XVI e XVII provocou no pensamento a ruptura arriscada da interrogação sobre o ser, e o abandono irreversível da montagem grega.

Em sua forma mais abstrata, o reconhecimento da infinidade do ser é, em primeiro lugar, aquele da infinidade das situações, a suposição de que a conta-por-um diz respeito a multiplicidades infinitas. O que é, no entanto, uma multiplicidade infinita? Em certo sentido — e direi o porquê —, até hoje a questão não está totalmente decidida. Além disso, esse é o próprio exemplo da questão intrinsecamente ontológica, isto é, matemática. Não há *nenhum* conceito inframatemático do infinito, somente vagas imagens do "muito grande". De modo que não só é preciso afirmar que o ser é infinito, mas que *somente ele* o é. Ou antes: que o infinito é um predicado que só convém ao ser enquanto ser. De fato, se é apenas nas matemáticas que encontramos conceituações unívocas do infinito, é que esse conceito só é adequável a isso de que tratam as matemáticas, e que é o ser enquanto ser. Vemos a que ponto a obra de Cantor arremata o gesto histórico galileano: ali mesmo onde, no pensamento grego, depois greco-cristão, vigorava uma adequação essencial do ser ao finito — o infinito sendo o atributo ôntico da diferença divina —, é ao contrário, ao ser enquanto tal, e apenas a ele, que se atribui doravante a infinidade, sob a forma da noção de "conjunto infinito", e é o finito que é útil para se pensar as diferenças empíricas, ou entes, intra-situacionais.

Acrescentemos que, necessariamente, a ontologização matemática do infinito o separa absolutamente do um, que não é. Se são os múltiplos puros que devem ser reconhecidos como infinitos, é impossível que haja um-infinito. Haverá necessariamente múltiplos infinitos. Ainda mais profundamente, porém, nada mais permite prever que se possa reconhecer *um* conceito simples do múltiplo-infinito. Pois, se tal conceito fosse legítimo, os múltiplos que lhe conviriam seriam, de algum modo, supremos, não sendo "menos múltiplos" que outros. O infinito nos reconduziria ao supremamente-ente, no modo de um ponto de parada que afetaria o pensamento do puro múltiplo, uma vez que, além dos múltiplos infinitos, não haveria nada. O que deve ser previsto, portanto, é antes a idéia de que há múltiplos infinitos diferenciáveis entre si, e isto *ao infinito*. A ontologização do infinito, além de abolir o um-infinito, abole também a unicidade do infinito, e propõe a vertigem de uma infinidade de infinitos distinguíveis no interior de sua comum oposição ao finito.

Quais são os meios de pensamento disponíveis para tornar efetiva a tese: "Existe uma infinidade da apresentação"? Compreendamos os métodos pelos quais o infinito advém ao pensável *sem a mediação do um*. Aristóteles já havia percebido que a idéia

do infinito (para ele, o ἄπειρον, o não-limitado) exigia um operador intelectual de percurso. "Infinito" era para ele o ser tal que o pensamento não podia proceder à sua exaustão, dado um método de exaustão possível. Isso significa necessariamente que, entre uma etapa do procedimento, seja ela qual for, e o alvo — isto é, o limite suposto do ente tomado em consideração —, existe sempre um "ainda" [*encore*]. O em-corpo [*en-corps*] físico do ente é aqui o ainda [*l'encore*] do procedimento, seja em que ponto ele esteja da tentativa de exaustão. Aristóteles negava que tal situação fosse realizável, pela razão evidente de que o já-aí do ente considerado incluía a disposição do seu limite. Para Aristóteles, o "já" singular de um ser qualquer exclui toda invariância, toda eterna reduplicação do ainda.

Essa dialética do "já" e do "ainda" é central. Ela equivale à necessidade da presença de múltiplo para que um procedimento de exaustão concernente a ele tenha sentido. Mas se ele está efetivamente já apresentado, como o percurso de sua apresentação poderia exigir que esteja sempre ainda por vir?

A ontologia do infinito — isto é, do múltiplo infinito, e não do Um transcendente — exige finalmente três coisas:

a. um "já", um ponto-de-ser, portanto um múltiplo apresentado, ou existente;

b. um procedimento — uma regra — tal que indique como "passo" de um termo apresentado a outro, regra que é exigida para que seu malogro em percorrer a integralidade de um múltiplo revele sua infinidade;

c. a constatação da invariância, a partir do já, e segundo a regra, de um "ainda" da regra, de um termo não-ainda percorrido.

Mas isso não é suficiente. Pois tal situação diz apenas a impotência da regra, não diz *a existência de uma causa dessa impotência*. É preciso mais, portanto:

d. um segundo existente (além do "já"), que equivalha à causa do procedimento de exaustão, isto é, um múltiplo supostamente tal que é nele que se reitera o "ainda".

Sem essa suposição de existência, seria possível somente que a regra — cujas etapas processuais produzem todas o finito, por mais numerosas que sejam — seja ela mesma empiricamente incapaz de chegar ao limite. Se a exaustão é de princípio, e não empírica, é preciso que a reduplicação do "ainda" seja atestável no lugar de um existente, isto é, de um múltiplo apresentado.

A regra não apresentará esse múltiplo, pois é por fracassar em percorrê-lo integralmente que ela o qualifica como infinito. É preciso, portanto, que ele seja apresentado "por outro lado", como o lugar da impotência da regra.

Digamos isto de outra maneira. A regra me diz como passo de um termo a outro. Esse outro é igualmente o mesmo, porque depois dele se reitera os "ainda-um" pelos quais ele não terá sido senão a mediação entre seu outro (o primeiro termo) e o outro por vir. Só o já absolutamente inicial estava, segundo a regra, em in-diferença do que o precede. Ele está, contudo, retroativamente alinhado ao que o segue, pois a regra já encontrava, a partir dele, seu ainda-um. Que eles estejam todos na borda do ainda-um-outro faz de cada um dos outros o mesmo que seu outro. A regra sujeita o outro à sua identidade de impotência. Quando afirmo que existe esse múltiplo tal que é *nele* que procede esse tornar-se-mesmo dos outros segundo o ainda-um-outro, e tal que todos eles figurem aí, faço advir, não ainda-um-outro, mas esse Outro tal que é dele que procede que haja outro, isto é, o mesmo.

O Outro está, por um lado, em posição de lugar para os outros-mesmos, ele é o espaço de exercício, e de impotência, da regra. Por outro lado, ele é o que nenhum dos outros é, o que a regra não permite percorrer; portanto, *esse* múltiplo subtraído à regra, e que é igualmente aquilo que, se ela o atingisse, interromperia seu exercício. Ele está claramente em posição de *limite* para a regra.

Um múltiplo infinito é, portanto, um múltiplo apresentado tal que se lhe pode correlacionar uma regra de percurso da qual ele é simultaneamente o lugar de exercício e o limite. O infinito é o Outro a cujo respeito afirmamos que há, entre a fixidez do já e a repetição do ainda, a regra segundo a qual outros são mesmos.

O estatuto existencial do infinito é duplo. É preciso ao mesmo tempo o ser-já-aí de um múltiplo inicial, e o ser do Outro, que não é jamais inferível da regra. Esse duplo selo existencial é aquilo pelo que o infinito real se distingue do imaginário de um infinito-um, o qual era estabelecido de uma só vez.

Finalmente, o infinito realiza a conexão de um ponto de ser, de um automatismo de repetição, e de um segundo selo existencial. Nele se enlaçam a origem, o outro e o Outro. O duplo modo do remetimento do outro ao Outro é o lugar (todo outro é apresentado pelo Outro, como o mesmo que lhe pertence) e o limite (o Outro não é nenhum dos outros cujo percurso a regra autoriza).

O segundo selo existencial proíbe imaginar que se possa deduzir o infinito do finito. Se chamamos "finito" o que é tal que uma regra o percorre integralmente — e, portanto, aquilo que, num ponto, subsume seu Outro como outro —, fica claro que o infinito não pode ser inferido dele, pois ele exige que o Outro venha de fora de toda regra concernente aos outros.

Daí este enunciado radical: a tese da infinidade é necessariamente uma decisão ontológica, isto é, um axioma. Sem essa decisão, permanecerá sempre possível que o ser seja essencialmente finito.

E foi isso mesmo que, efetivamente, os homens do século XVI e XVII decidiram, estabelecendo que a natureza era infinita. Não era de modo algum possível deduzir esse ponto a partir das observações, das novas lunetas astronômicas, etc. Fazia-se necessária uma pura coragem do pensamento, um inciso voluntário no dispositivo, eternamente defensável, do finitismo ontológico.

Da mesma maneira, a ontologia, historialmente limitada, deve conservar a marca do fato de que a única forma efetivamente ateológica do enunciado concernente à infinidade do ser ter sido referente à natureza.

Enunciei (meditação 11) que as multiplicidades *naturais* (ou ordinais) eram as que realizavam o equilíbrio máximo entre a pertença (regime da conta-por-um) e a inclusão (regime do estado). A decisão ontológica concernente ao infinito se dirá então simplesmente: existe uma multiplicidade natural infinita.

Este enunciado evita cuidadosamente referir-se *à* natureza, em que ainda se lê excessivamente o reinado substitutivo do um cosmológico, após séculos de reinado do um-infinito divino. Ele postula somente que ao menos um múltiplo natural, isto é, um múltiplo transitivo de múltiplos transitivos, é infinito.

Este enunciado pode decepcionar, já que o adjetivo "infinito" é mencionado aí sem definição. Podemos então dizer: existe um múltiplo natural tal que lhe está associada uma regra da qual procede que haja, em todo instante de seu exercício,

ainda-um-outro, e tal que ele não seja nenhum desses outros, embora todos estes lhe pertençam.

Este enunciado pode parecer cauteloso, por não prever a existência, em alguma situação atestável, senão de *um* múltiplo infinito. Caberá à ontologia estabelecer que, se há um, há outros, e o Outro desses outros, e assim por diante.

Este enunciado pode parecer restritivo e perigoso, por fornecer apenas um conceito do infinito. Caberá à ontologia provar que, se existe um múltiplo infinito, existem outros, que lhe são, segundo uma norma precisa, incomensuráveis.

Assim se verá arquitetada a decisão histórica de sustentar a infinidade possível do ser, infinidade que, uma vez subtraída ao domínio do um, e portanto à falta de toda ontologia da Presença, prolifera além de tudo que a representação tolera, e designa, por uma inversão memorável da era anterior do pensamento, o finito como sendo a exceção, cuja precariedade fraterna somente um empobrecimento — sem dúvida vital — da contemplação conserva junto a nós.

O homem é esse ser que prefere se representar na finitude, cujo signo é a morte, a se saber inteiramente atravessado, e cercado, pela onipresença do infinito.

Pelo menos, resta-lhe o consolo de descobrir que nada o obriga de fato a esse saber, pois nesse ponto o pensamento só pode estar na escola da decisão.

MEDITAÇÃO CATORZE

A decisão ontológica "há infinito nos múltiplos naturais"

Visto que o esquema ontológico dos múltiplos naturais é o conceito de ordinal, e visto que a historicidade da decisão sobre o ser do infinito se marca na tese "a natureza é infinita" (e não na tese "Deus é infinito"), um axioma do infinito deve racionalmente escrever-se: "Existe um ordinal infinito." Este axioma, no entanto, não tem sentido algum, sendo circular — implica o infinito na posição de seu ser —, até que tenhamos transformado a noção do infinito numa fórmula predicativa escrita na linguagem da teoria dos conjuntos, e compatível com as Idéias do múltiplo já estabelecidas.

Uma via que nos está interditada é a que consistiria em definir a infinidade natural pela *totalidade* dos ordinais. Mostramos, na meditação 12, que, assim concebida, a Natureza não tem ser, pois o múltiplo que supostamente apresenta todos os ordinais — portanto todos os seres possíveis cuja forma é natural — é atingido pela proibição da autopertença — e conseqüentemente não existe. É preciso aceitar, com Kant, que uma concepção cosmológica do Todo é inadmissível. Se o infinito existe, deve existir sob a forma de um, ou vários, seres naturais, não sob a do "Grande Todo". Em matéria de infinito, como em outras, o um-múltiplo, resultado da apresentação, prepondera sobre o fantasma do todo-partes.

O obstáculo com que topamos é a homogeneidade do esquema ontológico dos múltiplos naturais. Se a oposição qualitativa infinito/finito atravessa o conceito de ordinal, é que há duas *espécies*, profundamente diferentes, do ser-múltiplo natural. De fato, se uma decisão for exigida aqui, será a de admitir essa diferença específica, e, portanto, de romper em parte a homogeneidade apresentativa do ser natural. Prescrever o lugar de tal decisão equivale a pensar onde se situa, na definição dos ordinais, a falha, a descontinuidade conceitual que, fundando duas espécies distintas, exige que deliberemos sobre sua existência. Seremos guiados aqui pela investigação histórico-conceitual da noção de infinito (meditação 13).

1. PONTO DE SER E OPERADOR DE PERCURSO

Para pensar a existência do infinito, eu disse que eram necessárias três coisas: um ponto de ser inicial, uma regra que produz outro-mesmo, e um segundo selo existencial que fixe o lugar do Outro para o outro.

O ponto de ser absolutamente inicial da ontologia é o nome do vazio, Ø, que é igualmente, se quisermos, o nome de um múltiplo natural (*cf.* meditação 12), visto que nada proíbe que ele o seja. Esta é, aliás, a única Idéia existencial que retivemos até agora, e os múltiplos admitidos à existência a partir do nome do vazio, como por exemplo {Ø}, o são em conformidade com as Idéias construtivas — os outros axiomas da teoria.

Uma regra de percurso dos múltiplos naturais deve nos permitir, a partir de Ø, construir sem trégua — sempre "ainda um" — outros ordinais existentes, isto é, outros conjuntos transitivos cujos elementos sejam igualmente transitivos, e que sejam admissíveis segundo as Idéias axiomáticas da apresentação do puro múltiplo.

Nosso ponto de apoio será a figura existente do Dois (meditação 12), ou seja, o múltiplo {Ø{Ø}}, cujos elementos são o vazio e o singleto. O axioma de substituição (meditação 5) diz que, dado que Dois existe, existe também todo conjunto obtido substituindo-se seus elementos por outros, supostamente existentes. Obtemos assim o conceito abstrato do Dois: se α e β existem, existe também o conjunto $\{\alpha,\beta\}$ de que α e β são os únicos elementos (substituo, no Dois existente, Ø por α e {Ø} por β). Chamaremos $\{\alpha, \beta\}$ o *par* de α e de β. É o "arranjo-em-dois" de α e de β.

A partir do par, vamos definir a clássica operação de união de dois conjuntos, o $\alpha \cup \beta$, cujos elementos são os de α e os de β "postos juntos". Seja o par $\{\alpha, \beta\}$. O axioma da união (*cf.* meditação 5) prescreve que existe o conjunto dos elementos dos elementos de um conjunto dado, sua disseminação. Se o par $\{\alpha, \beta\}$ existe, existe também sua união, $\cup \{\alpha, \beta\}$, a qual tem por elementos os elementos dos elementos do par, portanto os elementos de α e de β. É o que queríamos. Afirmaremos, portanto, que $\alpha \cup \beta$ é uma escrita canônica para $\cup \{\alpha, \beta\}$. E, como acabamos de ver, se α e β existem, $\alpha \cup \beta$ existe também.

Nossa regra de percurso será então a seguinte:

$$\alpha \rightarrow \alpha \cup \{\alpha\}$$

Esta regra "produz", a partir de um ordinal dado, a múltipla união dele mesmo e de seu singleto. Assim, os elementos dessa união são, por um lado, os do próprio α; por outro, α em pessoa, único elemento de seu singleto. Acrescentamos em suma a α seu próprio nome, ou: aos múltiplos que α apresenta, acrescentamos o um-múltiplo que ele é.

Notemos que assim produzimos de fato um *outro*. De fato, α, como acabo de dizer, é elemento de $\alpha \cup \{\alpha\}$. Ora, ele não é elemento de α, pois $\alpha \in \alpha$ está interditado. Logo, α é diferente de $\alpha \cup \{\alpha\}$, em virtude do axioma de extensionalidade. Eles diferem de um múltiplo, que é justamente α.

Passaremos a escrever $\alpha \cup \{\alpha\}$ sob a forma $S(\alpha)$, que leremos: o *sucessor* de α. Nossa regra faz "passar" de um ordinal a seu sucessor.

Esse "outro", que é o sucessor, é também um "mesmo", já que *o sucessor de um ordinal é um ordinal*. Nossa regra é, assim, uma regra de percurso imanente aos múltiplos naturais. Mostremo-lo.

Por um lado, os elementos de $S(\alpha)$ são certamente todos transitivos. De fato, α sendo um ordinal, tanto ele mesmo quanto seus elementos são transitivos. Ora, $S(\alpha)$ se compõe justamente dos elementos de α aos quais acrescentamos o próprio α.

Por outro lado, $S(\alpha)$ é também transitivo. De fato, seja $\beta \in S(\alpha)$.

— Ou bem $\beta \in \alpha$, e conseqüentemente $\beta \subset \alpha$ (pois α é transitivo). Mas como $S(\alpha) = \alpha \cup \{\alpha\}$, é claro que $\alpha \subset S(\alpha)$. Como uma parte de uma parte é uma parte, temos $\beta \subset S(\alpha)$,

— ou bem $\beta = \alpha$, e portanto $\beta \subset S(\alpha)$, pois $\alpha \subset S(\alpha)$.

Assim, todo múltiplo que *pertence* a $S(\alpha)$ está *incluído* nele. Portanto, $S(\alpha)$ é transitivo.

Múltiplo transitivo cujos elementos são todos transitivos, $S(\alpha)$ é um ordinal (já que α o é).

Além disto, há um sentido preciso em dizer que $S(\alpha)$ é *o* sucessor de α, ou o ordinal — o ainda-um — que vem imediatamente "depois" de α. Nenhum ordinal β pode de fato se colocar "entre" α e $S(\alpha)$. Segundo que lei de disposição? A pertença, que é, entre ordinais, uma relação de ordem total (*cf.* meditação 12). Em outras palavras: não existe nenhum ordinal β tal que $\alpha \in \beta \in S(\alpha)$.

Uma vez que $S(\alpha) = \alpha \cup \{\alpha\}$, o enunciado "$\beta \in S(\alpha)$" significa:

— seja que $\beta \in \alpha$. Isto exclui $\alpha \in \beta$, pois a pertença sendo entre ordinais uma relação de ordem, é transitiva, e de $\beta \in \alpha$ e $\alpha \in \beta$ deduziríamos $\beta \in \beta$, o que é impossível.

— seja que $\beta \in \{\alpha\}$, o que equivale a $\beta = \alpha$, α sendo o único elemento do singleto $\{\alpha\}$. Mas $\beta = \alpha$ exclui evidentemente $\alpha \in \beta$, sempre pelo efeito da interdição sobre a autopertença.

Em todos os casos é impossível intercalar β entre α e $S(\alpha)$. Assim, a regra de sucessão é unívoca. Ela nos faz passar de um ordinal α *àquele*, único, que lhe sucede segundo a relação de ordem total que é a pertença.

A partir do ponto de ser inicial $\emptyset$, construímos assim a seqüência de ordinais *existentes* (visto que $\emptyset$ existe):

$$\underbrace{\emptyset, S(\emptyset), S(S(\emptyset)),..., S(S(...(S(\emptyset)))...),...}_{n \text{ vezes}}$$

A intuição tenderia a nos dizer aqui que certamente "produzimos" uma infinidade de ordinais; portanto, decidimos em favor da infinidade natural. Isso seria sucumbir aos prestígios imaginários do Todo. Todos os filósofos clássicos viram bem que, nessa repetição do efeito de uma regra, só se obtinha o indefinido dos outros-mesmos, e não um existente infinito. Por outro lado, *cada um* dos ordinais assim obtidos é, no sentido intuitivo, manifestamente finito. Sendo o enésimo sucessor do nome do vazio, ele tem *n* elementos, todos (como a ontologia o exige, *cf.* meditação 4) tecidos apenas do vazio pela reiteração do arranjo-em-um. Por outro lado, nenhuma Idéia axiomática do múltiplo puro nos autoriza a converter em um *todos* os ordinais que a regra de sucessão permite atingir. Cada um existe segundo o ainda-um por vir, pelo que seu ser-outro é qualificável retroativamente como o mesmo, ou seja, esse um-entre-outros que perma-

nece na borda da repetição, que ele sustenta, da regra. Mas o Todo é inacessível. Há aí um abismo que só uma decisão permite transpor.

2. SUCESSÃO E LIMITE

Entre os ordinais, cuja existência é fundada pela seqüência construída a partir da regra de sucessão, distinguiremos em primeiro lugar Ø, excepcional sob todos os aspectos, mas enquanto o é para toda a ontologia. Na seqüência, os ordinais diferentes de Ø são todos *sucessores* de um outro. De maneira absolutamente geral, diremos que um ordinal α é um ordinal sucessor — o que notaremos *Sc* (α) — se existe um ordinal β a que ele sucede: *Sc* (α) $\leftrightarrow$ ($\exists\beta$) [$\alpha = S(\beta)$].

A existência de ordinais-sucessores não dá margem a dúvida, pois exibi toda uma seqüência deles. O problema que envolverá a decisão ontológica concernente ao infinito é o da existência de *ordinais não sucessores*. Diremos que um ordinal α é um *ordinal limite*, e o notaremos *lim* (α), se ele não for sucessor de nenhum ordinal β:

$$lim\ (\alpha) \leftrightarrow \neg\ Sc\ (\alpha) \leftrightarrow \neg\ (\exists\beta)\ [\alpha = S(\beta)]$$

A estrutura interna de um ordinal limite — supondo-se que existe um — é essencialmente diferente da de um ordinal sucessor. É aí que reencontramos uma descontinuidade qualitativa no universo homogêneo da subestrutura ontológica dos múltiplos naturais, descontinuidade sobre a qual incide a *aposta* do infinito. Pois um ordinal limite é o lugar do Outro para a sucessão dos outros-mesmos que lhe pertencem.

O ponto crucial é este: se um ordinal pertence a um ordinal limite, seu sucessor lhe pertence também. De fato, se $\beta \in \alpha$ (supondo-se α limite), não podemos ter $\alpha \in S(\beta)$, pois α estaria então intercalado entre β e $S(\beta)$, o que estabelecemos acima ser impossível. E não podemos tampouco ter $S(\beta) = \alpha$, pois α, sendo um ordinal limite, não é o sucessor de nenhum ordinal. Como a pertença é uma ordem total entre ordinais, a impossibilidade de $\alpha \in S(\beta)$ e de $\alpha = S(\beta)$ impõe $S(\beta) \in \alpha$.

Desta consideração resulta que entre um ordinal β que lhe pertence e um ordinal limite intercala-se uma infinidade (no sentido intuitivo) de ordinais. De fato, se $\beta \in \alpha$, e α limite, $S(\beta) \in \alpha$, e $S(S(\beta)) \in \alpha$, e assim por diante. O ordinal limite é mesmo o lugar-Outro em que o outro da sucessão insiste em se inscrever. A seqüência inteira dos sucessores sucessivos construtíveis, pela regra S, a partir de um ordinal que pertence a um ordinal limite, se desdobra "no interior" desse ordinal limite, já que todos os termos da seqüência lhe pertencem. Ao mesmo tempo, o ordinal limite é ele próprio Outro, por não poder jamais ser o ainda-um que sucede a um outro.

Podemos também mencionar esta diferença estrutural entre ordinais sucessores e ordinais limites: os primeiros detêm em si mesmos um múltiplo maximal e os segundos não. Pois se um ordinal α é da forma $S(\beta)$, ou seja $\beta \cup \{\beta\}$, β, que lhe pertence, é de todos os ordinais que compõem α o maior (segundo a relação de pertença). Vimos, de fato, que nenhum ordinal pode se intercalar entre β e $S(\beta)$. O ordinal β é, portanto, de maneira absoluta, o múltiplo maximal contido em $S(\beta)$. Em contrapartida, nenhum

termo maximal desse gênero pertence a um ordinal limite, pois uma vez que $\beta \in \alpha$, se α é limite, existe γ tal que $\beta \in \gamma \in \alpha$. Assim, o esquema ontológico "ordinal" convém, em se tratando de um sucessor, a um múltiplo natural firmemente hierarquizado, e cujo termo dominante designaremos sem ambigüidade, de maneira imanente. Caso se trate de um ordinal limite, o múltiplo natural cuja subestrutura de ser ele formaliza é "aberto", já que sua ordem interior não contém nenhum termo maximal, nenhum fechamento. É o próprio ordinal limite que domina essa ordem, mas ele só o faz a partir de fora, pois, não pertencendo a si mesmo, ele ek-siste na seqüência de que é o limite.

A descontinuidade reconhecível entre ordinais sucessores e ordinais limites se prende, em última análise, ao fato de que os primeiros são determinados a partir desse *único* ordinal a que eles sucedem, ao passo que os segundos, sendo o lugar da própria sucessão, só se deixam assinalar além de uma seqüência "completa", embora incompletável segundo a regra, de ordinais previamente percorridos. O ordinal sucessor tem um estatuto *local* em relação aos ordinais menores ("menores", quero lembrar, quer dizer, aqui; que lhe pertencem, pois é a pertença que ordena totalmente os ordinais). Ele é, de fato, sucessor de um deles. O ordinal limite tem um estatuto *global*, pois nenhum daqueles que são menores está especialmente "mais próximo" dele, e é de todos que ele é o Outro.

O ordinal limite se subtrai a essa parte de mesmo detida no outro sob o nome do "ainda". Ele é o não-mesmo de toda a seqüência de sucessores que o precedem. Ele não é ainda-um, mas esse Um-múltiplo em que ek-siste a insistência da regra — da sucessão. Em face de uma seqüência de ordinais, tal como a estamos percorrendo, passando por sucessão de um ordinal a seu seguinte, um ordinal limite é aquilo que prega à ek-sistência, além da existência de cada termo da seqüência, o próprio percurso, o suporte-múltiplo onde se assinalam, passo a passo, os ordinais percorridos, Nele se fundem o *lugar* da alteridade (todos os termos da seqüência lhe pertencem) e o *ponto* do Outro (seu nome, α, designa *um* ordinal situado além de todos aqueles que figuram na seqüência). Por isto, é justo chamá-lo *limite*, ou seja, o que dá a uma seqüência ao mesmo tempo seu princípio de ser, a coesão-uma do múltiplo que ela é, e seu termo "último", ou seja, esse um-múltiplo para o qual ela tende sem o atingir, sem sequer dele se aproximar.

Tal fusão, no limite, entre o lugar do Outro e seu um, referida a um ponto de ser inicial (aqui, $\emptyset$, o vazio) e a uma regra de percurso (aqui, a sucessão), é, propriamente, o conceito geral do infinito.

3. O SEGUNDO SELO EXISTENCIAL

Nada, no ponto em que estamos, obriga a admitir a existência de um ordinal limite. As Idéias do múltiplo até agora postas em jogo (extensionalidade, partes, união, separação, substituição e vazio), mesmo que acrescentemos a elas a idéia da fundação (meditação 18) e a da escolha (meditação 22), são perfeitamente compatíveis com a inexistência de tal ordinal. Sem dúvida constatamos a existência de uma seqüência de ordinais cujo ponto de ser inicial é $\emptyset$ e cujo percurso, segundo a regra de sucessão, é inacabável. Mas, propriamente falando, não é a seqüência que existe, é cada um de seus termos (finitos).

Só uma decisão axiomática absolutamente nova nos autorizaria a fazer-um da própria seqüência. Essa decisão, que equivale a decidir em favor da infinidade no nível do esquema ontológico dos múltiplos naturais, e que formaliza assim o gesto histórico dos físicos do século XVII, se enuncia muito simplesmente: existe um ordinal limite. Esse "existe", o primeiro por nós pronunciado desde a asserção da existência do nome do vazio, é o segundo selo existencial em que se funda a infinidade do ser.

4. O INFINITO ENFIM DEFINIDO

O "existe um ordinal limite" é nossa segunda asserção existencial, depois da asserção do nome do vazio. Ela não introduz, no entanto, uma segunda sutura do dispositivo das Idéias do múltiplo ao ser enquanto ser. Exatamente como para os outros múltiplos, o ponto de ser originário de um ordinal limite é o vazio, e seus elemento não passam de combinações, reguladas pelos axiomas, do vazio com ele mesmo. Desse ponto de vista, o infinito não é em absoluto uma "segunda espécie" de ser que viria se entretecer com o que resulta do vazio. Na linguagem dos gregos, diremos que não há dois Princípios (o vazio e o infinito), embora haja dois axiomas existenciais. O ordinal limite só é "existente" num segundo momento, já sob a suposição de que o vazio lhe pertence — o que assinalamos no axioma que formaliza a decisão. O que ele faz existir, assim, é o lugar de uma repetição, o Outro dos outros, o espaço de exercício de um operador (a sucessão), ao passo que Ø convoca à apresentação ontológica o ser como tal. Decidir que existe um ordinal limite atinge o *poder* do ser, não seu ser. O infinito não abre para uma doutrina do misto, em que o ser resultaria, afinal de contas, do jogo dialético de duas formas heterogêneas. Não há senão vazio, e Idéias. Em suma, o axioma "existe um ordinal limite" é uma Idéia escondida sob uma asserção de existência, a Idéia de que uma repetição sem termo — o ainda-um — convoca a um segundo selo existencial a fusão de seu lugar e de seu um, esse ponto exemplarmente designado por Mallarmé: "tão longe que um local se funde com um além". E como, na ontologia, existir é ser um-múltiplo, a forma de reconhecimento do local que é também um além será a adjunção de um múltiplo, de um ordinal.

Isto posto, *ainda não definimos o infinito*. Existe um ordinal limite, seja. Nem por isso podemos fazer coincidir o conceito de infinito e o de ordinal limite; e, conseqüentemente, o conceito de finito com o de ordinal sucessor. Pois se α é um ordinal limite, $S(\alpha)$, seu sucessor, é "maior" que ele, pois $\alpha \in S(\alpha)$. Esse sucessor finito — se estabelecermos a equação sucessor = finito — seria então maior que seu predecessor infinito — se estabelecermos que limite = infinito —, o que repugna a todo pensamento e suprime que a "passagem ao infinito" seja um gesto irreversível.

Se a *decisão* quanto ao infinito do ser natural incide precisamente sobre o ordinal limite, a *definição* que essa decisão sustenta é forçosamente diferente. Prova suplementar de que o real, isto é, o obstáculo, do pensamento é raramente encontrar uma definição correta, a qual se induz antes do ponto singular, e excêntrico, em que era preciso apostar no sentido, ainda que sua ligação direta com o problema inicial não fosse aparente. A lei do desvio aventuroso convoca assim o sujeito a uma distância propriamente incalculável de seu objeto. É por isso que não há Método.

Na meditação 12, indiquei uma propriedade capital dos ordinais, a minimalidade: Se existe um ordinal que tenha uma propriedade dada, existe um único ordinal $\in$-minimal para essa propriedade (isto é, tal que nenhum ordinal que lhe pertença tem a referida propriedade). Ou: "ser um ordinal limite" é uma propriedade, expressa, como convém, por uma fórmula $\lambda(\alpha)$ com uma variável livre. E o axioma "existe um ordinal limite" nos diz justamente que, pelo menos, um ordinal existente possui essa propriedade. Existe, conseqüentemente, um único ordinal $\in$-minimal para essa propriedade. Temos aí *o menor dos ordinais limites*, aquele "aquém" do qual não há, afora o vazio, *senão* ordinais sucessores. Este esquema ontológico é fundamental. Ele designa o limiar do infinito; ele é, desde os gregos, o múltiplo exemplar do pensamento matemático. Nós o chamaremos ω_0 (chamam-no também *N*, ou ainda alef-zero). Este nome próprio, $\omega 0$, convoca sob a forma de *um* múltiplo a primeira existência suposta pela decisão concernente à infinidade do ser. Ele efetua essa decisão sob a forma de um múltiplo puro específico. A falha estrutural que opõe, na homogeneidade natural, a ordem dos sucessores (hierarquizada e fechada) e a dos limites (aberta e selada por um ek-sistente), encontra em $\omega 0$ sua *borda*.

A definição do infinito se estabelece nessa borda. Diremos *que um ordinal é infinito se ele é* ω_0, *ou se* $\omega 0$ *lhe pertence*. Diremos que *um ordinal é finito se ele pertence a* $\omega 0$.

ω_0 é, portanto, o nome da partilha entre finito e infinito, no tocante aos múltiplos naturais. O matema do finito, na ordem natural, supõe apenas que se especifique $\omega 0$ pela minimalidade do limite — a qual define um ordinal *único* e justifica o uso de um nome próprio:

$$lim(\omega_0) \;\&\; (\forall\, \alpha)\; [[(\alpha \in \omega 0) \;\&\; (\alpha \neq \emptyset)] \rightarrow Sc\,(\alpha)]$$

uma vez que estabelecemos as seguintes definições do *Inf* (infinito) e *Fin* (finito):

$$Inf(\alpha) \leftrightarrow [(\alpha = \omega_0)\ ou\ \omega 0 \in \alpha]$$
$$Fin(\alpha) \leftrightarrow (\alpha \in \omega 0)$$

O que ω_0 apresenta é múltiplo natural finito. Tudo *aquilo que* apresenta $\omega 0$ é infinito. $\omega 0$, por sua vez, será dito infinito, por estar do lado do limite, por não suceder a nada.

Entre os conjuntos infinitos, alguns são sucessores — por exemplo, $\omega_0 \cup \{\omega 0\}$, o sucessor de $\omega 0$. Outros são limites — por exemplo, $\omega 0$. Entre os conjuntos finitos, em contrapartida, todos são sucessores, exceto $\emptyset$. O operador crucial de disjunção na apresentação natural (limite/sucessor) não é, portanto, restituído na disjunção definida (infinito/finito).

É preciso observar, a este propósito, o estatuto excepcional de ω_0. Ele é, de fato, pela minimalidade que o define, o único ordinal infinito a que nenhum outro ordinal limite pertence. A todos os outros pertence ao menos $\omega 0$, que não pertence a si mesmo.

Há, portanto, entre os ordinais finitos — os que pertencem a $\omega 0$ — e o próprio $\omega 0$, um abismo sem mediação.

Um dos problemas mais profundos da doutrina do múltiplo — conhecido sob o nome de teoria dos "grandes cardinais" — é saber se esse abismo pode se repetir no próprio infinito. Trata-se de perguntar se pode existir um ordinal infinito superior a ω_0, e tal que nenhum procedimento disponível permita atingi-lo, de tal modo que, entre os múltiplos infinitos que o precedem e ele, haja total ausência de mediação, como entre os ordinais finitos e seu Outro, $\omega 0$.

É característico que tal existência exija uma *nova decisão*: um novo axioma do infinito.

5. O FINITO, EM SEGUNDO LUGAR

Na ordem da *existência*, o finito é primeiro, pois nossa existência inicial é $\emptyset$, de que deduzimos $\{\emptyset\}$, $S\ \{\emptyset\}$, etc., todos "finitos". Mas, na ordem do *conceito*, o finito é segundo. É somente na retroação da existência do ordinal limite ω_0 que qualificamos de finitos os conjuntos $\emptyset$, $\{\emptyset\}$, etc., que sem isso não têm outro atributo senão ser uns-múltiplos existentes. O matema do finito, ou seja, $Fin(\alpha) \leftrightarrow \alpha \in \omega_0$, põe o critério da finitude na dependência da decisão de existência concernente aos ordinais limites. Se os gregos puderam identificar o finito com o ser, é que, na ausência de uma decisão sobre o infinito, o que é vem de fato a ser finito. A essência do finito é, então, somente ser múltiplo como tal. A partir do momento em que advém a decisão histórica de fazer ser os múltiplos naturais infinitos, o finito é qualificado como *região* do ser, forma menor de sua presença. É por isso que o conceito de finitude só é plenamente elucidado a partir da natureza íntima do infinito. Uma das grandes intuições de Cantor foi afirmar que o reinado matemático do Pensamento tinha por "Paraíso" — como dizia Hilbert — a proliferação das apresentações infinitas, e que o finito vinha em segundo lugar.

A aritmética, rainha do pensamento grego antes da revolução geometrizante de Eudoxo, nada mais é, na verdade, que a ciência do primeiro ordinal limite, ω_0, cuja função de Outro ela ignora, mantendo-se na imanência elementar do que lhe pertence, ou seja, os ordinais finitos. Sua força é o domínio calculador que se obtém pela exclusão do limite, e o exercício puro do encadeamento dos outros-mesmos. Sua fraqueza é ignorar a essência apresentativa dos múltiplos sobre os quais ela calcula, a qual só se esclarece pela decisão de que só há a série dos outros no lugar do Outro, e que toda repetição supõe o ponto em que, interrompendo-se em abismo, ela convoca além de si mesma o nome do um-múltiplo que ela é. Infinito é esse nome.

MEDITAÇÃO QUINZE

Hegel

"A infinidade é em si o outro do ser-outro vazio."
Lógica

O impasse ontológico próprio de Hegel equivale, em última análise, a considerar que há um ser do Um, mais precisamente, que a *apresentação gera a estrutura*, que o múltiplo puro detém em si mesmo a conta-por-um. Podemos também dizer que Hegel não cessa de escrever a in-diferença do outro e do Outro. Ao fazê-lo, renuncia a que a ontologia possa ser uma situação. Isto se revela por duas seqüências probatórias:

— Uma vez que é o infinito que articula o outro, a regra, e o Outro, é previsível que um impasse se declare a propósito deste conceito. A disjunção entre o outro e o Outro, que Hegel procura eliminar, reaparece no seu texto sob a forma de dois desenvolvimentos ao mesmo tempo disjuntos e idênticos (qualidade e quantidade).

— Uma vez que são as matemáticas que constituem a *situação* ontológica, Hegel se vê na necessidade de rebaixá-las. Assim, o capítulo sobre o infinito quantitativo é seguido por uma gigantesca "observação" sobre o infinito matemático, em que Hegel se propõe a estabelecer que, em relação ao conceito, as matemáticas representam um estado do pensamento "defeituoso em e por-si" e que seu "procedimento é não científico".

1. O MATEMA DO INFINITO REVISITADO

A matriz hegeliana do conceito de infinito se enuncia: "A propósito da infinidade qualitativa e quantitativa, é essencial observar que o finito não é superado por um terceiro, mas que é a determinidade enquanto se dissolvendo em si-mesma que se supera."

As noções que arquitetam o conceito são, pois, a determinidade *(Bestimmtheit)*, ponto de partida de toda dialética, e a superação *(hinausgehen über)*. Reconhecemos facilmente nisso (*cf.* meditação 13), por um lado o ponto de ser inicial, por outro o operador de percurso, ou seja, o que eu havia chamado também o "já" e o "ainda". Não é exagero dizer que Hegel inteiro reside em que o "ainda" é imanente ao "já", que tudo que é é já ainda.

"Alguma coisa" — um puro termo apresentado — só é determinada para Hegel na medida em que se deixa pensar como outro que não um outro: "A exterioridade do ser-outro é a interioridade própria do alguma coisa". Isto significa que a lei da conta-por-um é que o termo contado possua *em si mesmo* a marca-outro de seu ser. Ou ainda: o um só se diz do ser na medida em que o ser é seu próprio não-ser; é o que ele não é. Há para Hegel uma identidade em devir do "há" (apresentação pura) e do "há um" (estrutura), cuja *mediação é a interioridade do negativo*. Hegel afirma que "alguma coisa" deve deter a marca de sua identidade. Disso resulta que todo ponto de ser está "entre" ele mesmo e sua marca. A determinidade é que, para fundar o Mesmo, é preciso que haja Outro no outro. Aí se origina o infinito.

A analítica aqui é muito fina. Se o um do ponto de ser — a conta-por-um de um termo apresentado —, isto é, seu limite ou o que o discerne, resulta do fato de que ele detém sua marca-outro em interioridade — que ele é o que não é —, o ser desse ponto, enquanto uma-coisa, é transpor o limite: "O limite, que constitui a determinação do alguma coisa, mas de tal modo que ele é determinado ao mesmo tempo como seu não-ser, é fronteira."

A passagem do puro limite *(Grenze)* à fronteira *(Schranke)* é a mola de uma infinidade diretamente *exigida* pelo ponto de ser.

Dizer de uma coisa que ela é marcada em si mesma como uma tem dois sentidos, pois a coisa se torna ao mesmo tempo o afastamento entre seu ser e o um-de-seu-ser. Numa das bordas desse afastamento, é realmente ela, a coisa, que é uma, portanto limitada pelo que não é ela. Temos aí o resultado estático da demarcação, *Grenze*, o limite. Mas na outra borda do afastamento, o um da coisa não é seu ser, a coisa é, em si mesma, outra que não ela mesma. Isto é *Schranke*, sua fronteira. Mas a fronteira é um resultado dinâmico da demarcação, pois a coisa, necessariamente, supera sua fronteira. De fato, a fronteira é o não-ser pela qual o limite advém. Ora, a coisa *é*. Seu ser se realiza pela transposição do não-ser, isto é, a superação da fronteira. A raiz profunda desse movimento é que o um, se ele marca o ser *nele mesmo*, é superado pelo ser que ele marca. Hegel tem a intuição profunda de que a conta-por-um é uma lei. Mas, como quer a todo preço que essa lei seja uma lei *do ser*, ele a transforma em dever. O ser-do-um consiste em que *se deve* superar a fronteira. A coisa é determinada enquanto dever-ser esse um que ela é não o sendo: "O ser-em-si da determinação, nessa relação com o limite, quero dizer consigo como fronteira, é *dever-ser*."

O um, na medida em que é, é superação de seu não-ser. Portanto, o ser-um (a determinidade) se realiza como transposição da fronteira. Mas ao mesmo tempo ele é puro dever-ser, seu ser é o imperativo da superação do seu um. Do fato de o ponto de ser, sempre discernível, possuir o um em si mesmo, resulta diretamente a superação de si, e portanto a dialética do finito e do infinito: "No dever-ser se inaugura em geral o conceito da finidade e com isso ao mesmo tempo o ato de transgredi-la, a infinidade. O dever-ser contém aquilo mesmo que se apresenta como o progresso ao infinito."

A essência da tese hegeliana sobre o infinito é, nesta altura em que estamos, que o ponto de ser, por ser sempre inteiramente discernível, *gera* a partir de si o operador de infinito, ou seja, a superação, que combina, como todo operador desse gênero, o passo-a-mais (o ainda) — aqui, a fronteira — e o automatismo de repetição — aqui, o dever-ser.

Numa ontologia subtrativa tolera-se, e até se exige, que haja algo de extrínseco, pois a conta-por-um não se infere da apresentação inconsistente. Na doutrina hegeliana, que é uma ontologia generativa, tudo é intrínseco, pois o ser-outro é o um-do-ser, e tudo detém uma marca identitária, sob a forma da interioridade do não-ser. Disso resulta que, para a ontologia subtrativa, o infinito é uma *decisão* (da ontologia), ao passo que para Hegel é uma *lei*. Do fato de o ser-do-um ser interior ao ser em geral decorre, na análise de Hegel, que é da essência-uma do ser ser infinito.

Hegel, com um gênio especial, se empenhou em co-engendrar o finito e o infinito a partir unicamente do ponto de ser. O infinito se torna uma razão interna do próprio finito, um atributo simples da experiência em geral, porque ele é uma conseqüência do regime do um, do entre-dois onde reside a coisa, na sutura de seu ser-um e de seu ser. O ser *deve* ser infinito: "O finito é, portanto, ele próprio esse assinalamento de si, é ele próprio o fato de ser *infinito*".

2. COMO PODE UM INFINITO SER MAU?

Contudo, de que infinito dispomos? A cisão limite/fronteira funda a insistência do finito em se superar, seu dever-ser. Esse dever-ser resulta do fato de o operador de percurso (a superação) derivar diretamente do ponto de ser (a determinidade). Mas chega a haver aí um infinito? Não haverá aí somente *repetição* do finito, sob a lei do um? No que chamei o matema do infinito, a repetição do termo como outro-mesmo não é ainda o infinito. Para que o infinito seja, é preciso que exista o *lugar* Outro onde o outro insiste. Chamei esse requisito o do segundo selo existencial, pelo qual o ponto de ser inicial é convocado a inscrever sua repetição no lugar do Outro. Somente esta *segunda* existência merece o nome de infinito. Ora, vemos bem como Hegel, sob a hipótese de uma identidade fixa e interna do "alguma coisa", engendra o operador de percurso. Mas como poderia ele *saltar* até a reunião do percurso concluído?

Esta dificuldade é, sem dúvida, inteiramente consciente. Para Hegel, o dever-ser, ou progresso ao infinito, não passa de uma transição medíocre, que ele chama — sintoma impressionante — o mau infinito. De fato, uma vez que a superação é uma lei interior do ponto de ser, o infinito que dela resulta não tem outro ser senão o desse ponto. Desta vez, não é o finito que é infinito, é antes o infinito que é finito. Cada passo-a-mais convoca o vazio em que ele pode se repetir: "Nesse vazio, que é que surge? [...] esse novo limite não é ele próprio mais do que alguma coisa a assinalar, ou a superar. Assim, novamente surgiu o vazio, o nada; mas nele pode estar instalada essa determinação, um novo limite, *e assim por diante ao infinito.*"

Nada temos, portanto, além da pura alternância do limite e do vazio, em que se sucedem em dever-ser, como "a monotonia de uma repetição entediante e sempre idêntica", os enunciados "o finito é infinito" e "o infinito é finito". Esse tédio é o do mau infinito. Ele exige um dever mais elevado: que a superação seja superada, que se afirme *globalmente* a lei da repetição. Em suma: que o Outro advenha.

Mas desta vez a tarefa é da maior dificuldade. O mau infinito, afinal de contas, é mau precisamente pelo que o torna hegeliano: por não romper a imanência ontológica do um, ou melhor, por derivar dela. Seu caráter limitado, ou finito, vem do fato de ele

só ser definido localmente, pelo ainda desse já que é a determinidade. Esse estatuto local assegura, contudo, a apreensão do um, pois é sempre localmente que um termo é contado, ou discernido. A passagem ao global, portanto ao "bom infinito", não impõe uma decisão disjuntiva em que o ser-do-um vai fraquejar? O artifício hegeliano está em seu ápice aqui.

3. A VOLTA E A NOMEAÇÃO

Visto que é preciso resolver o problema sem romper a continuidade dialética, voltamo-nos mais uma vez, com Hegel, para o "alguma coisa". Além de seu ser, seu ser-um, seu limite, sua fronteira, e finalmente o dever-ser onde ele insiste, de que recurso ele dispõe que nos poderia autorizar, superando a superação, a conquistar a plenitude não vazia de um infinito global? O golpe de gênio de Hegel, a menos que se trate de um supremo talento, é se voltar bruscamente para a pura apresentação, para a inconsistência como tal, e declarar que o que constitui o bom infinito é a presença do mau. Que o mau infinito seja *efetivo*, eis o que sua maldade não pode explicar. Além de se repetir, o alguma coisa detém, e isso excede essa repetição, a capacidade essencial, e presentificável, de se repetir.

A infinidade objetiva, ou má, é o batimento repetitivo, o frente a frente entediante do finito em dever-ser e do infinito vazio. A infinidade verdadeira é subjetiva porquanto é a virtualidade contida na pura presença do finito. A objetividade da repetição objetiva é assim uma infinidade afirmativa, uma presença: "A unidade do finito e do infinito [...] é ela própria *presente*". Considerado como presença do processo repetitivo, o "alguma coisa" rompeu sua relação exterior com o outro, de que dependia sua determinação. Ele é agora relação-consigo, pura imanência, pois o outro se tornou efeito *no mundo do vazio infinito onde o alguma coisa se repete*. O bom infinito é finalmente isto: o repeticional na repetição, enquanto outro do vazio: "A infinidade é [...] como outro do ser-outro vazio [...] retorno a si e relação consigo mesmo."

Essa infinidade subjetiva, ou para-si, que é a boa presença da má operação, não é mais representável, pois o que a representa é a repetição do finito. O que uma repetição não pode repetir é sua própria presença; ela se repete *aí* sem repetição. Vemos, portanto, desenhar-se uma linha de cisão entre:

— o mau infinito: o processo objetivo, transcendente (dever-ser), representação,

— o bom infinito: virtualidade subjetiva, imanência, irrepresentável.

O segundo termo é como que o forro do primeiro. E é impressionante que, para pensá-lo, Hegel faça apelo às categorias fundadoras da ontologia, que são a pura presença e o vazio.

Resta perguntar por que, aqui, a presença, ou a virtualidade, persiste em se chamar "infinito", ainda que no mundo do *bom* infinito. Quanto ao mau infinito, vemos claramente sua ligação com o matema: reconhecemos o ponto de ser inicial (determinado) e o operador de repetição (a superação). Mas e o bom?

Na realidade, essa nomeação é o próprio resultado de todo o procedimento, o qual pode ser resumido em seis etapas:

a. O alguma coisa é afirmado como um a partir de uma diferença exterior (é outro que não o outro).

b. Mas como ele deve ser intrinsecamente discernível, é preciso pensar que tem essa marca-outra de seu um em si mesmo. Introjetando a diferença exterior, ele *esvazia* o outro alguma coisa, que se torna, não mais *um* outro, mas um espaço vazio, um outro-vazio.

c. Tendo seu não-ser em si mesmo, o alguma coisa, que é, vê seu limite ser também uma fronteira, fronteira que todo o seu ser é de superar (ser como dever-ser).

d. A superação, segundo o ponto *b*, se faz no vazio. Há alternância desse vazio e da repetição do alguma coisa (que alarga seu limite, depois mais uma vez o supera como fronteira). É o mau infinito.

e. Esta repetição é presente. A pura presença do alguma coisa detém virtualmente a presença e a lei da repetição. Ela é o global daquilo de que cada batimento da alternância finito (determinado)/infinito (vazio) é o local.

f. Para nomear essa virtualidade devo *extrair o nome do vazio*, pois a pura presença como relação consigo é, nesta altura, o próprio vazio. E como o vazio é a polaridade trans-finita do mau infinito, é necessário que esse nome seja: infinito, o bom infinito.

O infinito é, portanto, a contração em virtualidade da repetição na presença do que se repete, contração nomeada "infinito" a partir do vazio onde se extenua a repetição. O bom infinito é o nome do que advém ao repetitível do mau, nome extraído do vazio que está cercado por um processo sem dúvida entediante, mas que, tratando-o como presença, sabemos também dever declarar subjetivamente infinito.

Parece que a dialética do infinito está perfeitamente concluída. Que faz então com que recomece?

4. OS ARCANOS DA QUANTIDADE

O infinito estava cindido em bom e mau. Mas eis que ele se cinde novamente em infinito qualitativo (aquele cujo princípio acabamos de estudar) e em infinito quantitativo.

A chave deste torniquete reside nas chicanas do Um. Se é preciso retomar a questão do infinito, é que o ser-do-um não opera da mesma maneira na quantidade e na qualidade. Ou ainda: o ponto de ser — a determinidade — é quantitativamente construído ao inverso em face de sua estrutura qualitativa.

Já indiquei que, no termo da primeira dialética, o alguma coisa já não tinha relação senão consigo mesmo. No bom infinito, o ser é para-si, ele "esvaziou" seu outro. Como pode ele deter a marca do um-que-ele-é? O "alguma coisa" qualitativo é, ele mesmo, discernível do fato de ter seu outro em si mesmo. O "alguma coisa" quantitativo é em contrapartida sem outro, e conseqüentemente sua *determinidade* é *indiferente*. Compreendamos que o Um quantitativo é o ser do puro Um, que não difere de nada. Não é que seja indiscernível: *ele é discernível entre todos, por ser o indiscernível do Um.*

O que funda a quantidade, o que a discerne, é propriamente a indiferença da diferença, o Um anônimo. Mas se o ser-um-quantitativo é sem diferença, é forçosamente que seu limite não é um, pois todo limite, como vimos, resulta da introjeção de um outro. Hegel falará da "determinidade que se tornou indiferente ao ser, um limite que

igualmente não é um limite". Só que um limite que não é um limite é poroso. O Um quantitativo, o Um indiferente, que é o número, é igualmente múltiplos uns, pois sua in-diferença é igualmente fazer proliferar o mesmo-que-si fora de si: o Um, cujo limite é imediatamente não-limite, se realiza "na multiplicidade exterior a si, a qual por seu princípio ou unidade tem o Um indiferente".

Compreendemos então a diferença dos movimentos em que se engendram respectivamente o infinito qualitativo e o infinito quantitativo. Se o tempo essencial do alguma coisa qualitativo é *a introjeção da alteridade* (o limite tornando-se aí fronteira), o do alguma coisa quantitativo é *a exteriorização da identidade*. No primeiro caso, um joga com o outro, intervalo em que o dever é superar a fronteira. No segundo caso, o Um se faz ser múltiplos-Uns, unidade em que o repouso é se derramar fora de si. A qualidade é infinita segundo uma dialética de *identificação*, em que o um procede do outro. A quantidade é infinita segundo uma dialética de *proliferação*, em que o mesmo procede do Um.

O exterior do número não é, portanto, o vazio em que insiste uma repetição. O exterior do número é ele mesmo enquanto proliferação múltipla. Podemos dizer também que os operadores não são os mesmos na qualidade e na quantidade. O operador de infinito qualitativo é a superação. O operador quantitativo é a duplicação. Um re-põe o alguma coisa (ainda), o outro o im-põe (sempre). Na qualidade, o que é repetido é que o outro seja esse interior que deve transpor seu limite. Na quantidade, o que é repetido é que o mesmo seja esse exterior que deve se derramar.

Uma conseqüência capital dessas diferenças é que o bom infinito quantitativo não pode ser a pura presença, a virtualidade interior, o subjetivo. Pois, em si mesmo, também o mesmo do Um quantitativo prolifera. Se no exterior de si ele é incessantemente o número (o infinitamente grande), no interior ele permanece exterior: é o infinitamente pequeno. A disseminação do Um em si mesmo equilibra sua proliferação. Não há nenhuma presença em interioridade do quantitativo. Por toda parte o mesmo dis-põe do limite, pois ele lhe é indiferente. O número, arranjo da infinidade quantitativa, parece ser universalmente mau.

Confrontado com esse impasse da presença (e é uma alegria para nós ver como o número impõe o perigo do subtrativo, da impresença), Hegel propõe a seguinte linha de resolução: pensar que o limite indiferente produz finalmente diferença real. O infinito quantitativo verdadeiro — ou bom — será *a conversão em diferença da indiferença*. Podemos, por exemplo, pensar que a infinidade do número é, além do Um que prolifera, e compõe tal ou tal número, *ser* um número. A infinidade quantitativa é a quantidade enquanto quantidade, o proliferando da proliferação, isto é, simplesmente, a qualidade da quantidade, o quantitativo tal como o discernimos qualitativamente de qualquer outra determinação.

A meu ver, porém, isso não funciona. Que é que não funciona? É a nomeação. Que haja uma essência qualitativa da quantidade, eu admito, mas por que nomeá-la "infinito"? O nome convinha ao infinito qualitativo *porque ele era extraído do vazio*, e porque o vazio era realmente a polaridade transfinita do processo. Na proliferação numérica não há vazio, pois o exterior do Um *é* seu interior, a pura lei que faz se derramar o mesmo-que-o-Um. A radical ausência de outro, a indiferença, torna ilegítimo aqui que declaremos que a essência do número finito, sua numericidade, é infinita.

Em outras palavras, *Hegel não consegue intervir sobre o número.* Não consegue porque a equivalência nominal que propõe entre a pura presença da superação no vazio (bom infinito quantitativo) e o conceito qualitativo da quantidade (bom infinito quantitativo) é um artifício, uma cena ilusória do teatro especulativo. Não há simetria entre o mesmo e o outro, entre a proliferação e a identificação. Por mais heróico que seja, o esforço é de fato *interrompido* pela própria exterioridade do múltiplo puro. É esta lição que Hegel quer mascarar suturando com o mesmo vocábulo — infinito — duas ordens discursivas disjuntas.

5. A DISJUNÇÃO

O empreendimento hegeliano encontra aqui, como seu real, o impossível da disjunção pura. A partir das próprias premissas de Hegel, devemos constatar que a repetição do Um no número não se deixa suspender pela interioridade do negativo. O que Hegel não pode pensar é a diferença entre o mesmo e o mesmo, ou seja, a pura posição de duas letras. No qualitativo, tudo se origina dessa impureza que pede que o outro marque com um ponto um ponto de ser. No quantitativo, a expressão do Um não é assinalável, de modo que todo número é ao mesmo tempo disjunto de qualquer outro e composto do mesmo. Aqui nada pode nos poupar, se quisermos o infinito, de uma decisão que de uma só vez disjunge o lugar do Outro de toda insistência dos outros-mesmos. Querendo manter até nas chicanas do múltiplo puro a continuidade dialética, e fazê-la proceder unicamente do ponto de ser, Hegel não consegue alcançar o infinito. Continuamos não podendo prescindir do segundo selo existencial.

Expulsa da representação e da experiência, a decisão disjuntiva retorna no próprio texto, por um redesmembramento entre duas dialéticas tão semelhantes — qualidade e quantidade, que o abismo de sua gemeidade não exime de sondar, e de encontrar aí o paradoxo de seu desemparelhamento — quanto a frágil passarela verbal lançada de uma à outra e que se pronuncia: o infinito.

O "bom infinito" quantitativo é propriamente uma alucinação hegeliana. É de uma psicose inteiramente diversa, em que Deus inconsiste, que Cantor tiraria de que nomear legitimamente as multiplicidades infinitas, ao preço, no entanto, de introduzir aí a proliferação que Hegel imaginava que, má, podíamos reduzi-la pelo artifício de sua diferenciável indiferença.

IV

O Evento: História e Ultra-um

MEDITAÇÃO DEZESSEIS

Sítios eventurais e situações históricas

As categorias do ser-enquanto-ser, tais como, guiados pela invenção de Cantor, nós as especificamos, são por ora as seguintes: o múltiplo, forma geral da apresentação; o vazio, nome próprio do ser; o excesso, ou estado da situação, reduplicação representativa da estrutura (ou conta-por-um) da apresentação; a natureza, forma de estabilidade e de homogeneidade de se-manter-aí múltiplo; o infinito, que decide a expansão do múltiplo natural além de seu limite grego.

É no quadro assim constituído que vou abordar a questão d'"o que não é o ser-enquanto-ser", a cujo respeito seria imprudente dizer sem rodeios que se trata do não-ser.

É surpreendente que, para Heidegger, o-que-não-é-o-ser seja distinguido por contraposição negativa à arte. De fato, para ele, a φύσις é aquilo cujo desabrochar a obra de arte, e somente ela, opera. Pela obra de arte, sabemos que "tudo o que aparece de outro" — de outro que não o próprio aparecer, que é a natureza — só é confirmado e acessível "como não contando, como um nada". O nada é, assim, aquilo cujo "se manter aí" não é coextensivo ao auroral do ser, ao gesto natural da aparição. É o que está morto por se ter separado. Heidegger funda a posição do nada, d'o-que-não-é-o-ser, na perdominância da φύσις. O nada é recaída inerte do aparecer, a não-natureza, cujo apogeu, na época do niilismo, é a anulação de todo aparecer natural no reinado violento e abstrato da técnica moderna.

Reterei de Heidegger a raiz de sua proposição: que o *lugar* de pensamento d'o-que-não-é-o-ser é a não-natureza, o que se apresenta *de outro* do que as multiplicidades naturais, ou estáveis, ou normais. O lugar do outro-que-não-o-ser é o a-normal, o instável, a antinatureza. Chamarei *histórico* o que é assim determinado como o oposto da natureza.

Que é o a-normal? Na analítica da meditação 8, o primeiro oposto das multiplicidades normais (que são apresentadas e representadas) são as multiplicidades singulares, que são apresentadas mas não representadas. Trata-se aí de múltiplos que pertencem à situação sem estar nela incluídos, que são elementos mas não partes.

Que um múltiplo apresentado não seja ao mesmo tempo uma parte da situação quer necessariamente dizer que alguns dos múltiplos de que esse múltiplo se compõe não são, por sua vez, termos da situação. De fato, se *todos* os termos de um múltiplo apresentado estão eles próprios apresentados na situação, a coleção desses termos, isto é, o próprio múltiplo, é uma *parte* da situação, e é, portanto, contada pelo estado. Ou ainda: a condição necessária e suficiente para que um múltiplo seja ao mesmo tempo apresentado e representado é que todos os seus termos sejam por sua vez apresentados. Dou uma imagem (a bem dizer aproximativa): uma família de pessoas é um múltiplo apresentado na situação social (porquanto coabita um mesmo apartamento, ou sai de férias, etc.), e é também um múltiplo representado, uma parte, uma vez que *cada um* de seus membros tem um registro civil, é de nacionalidade francesa, etc. No entanto, se um dos membros da família, fisicamente ligado à ela, não é registrado, permanece clandestino e, por isso mesmo, nunca sai sozinho, ou se disfarça, etc., podemos dizer que essa família, embora apresentada, não está representada. Ela é portanto *singular*. De fato, um dos membros do múltiplo apresentado que ela é permanece, ele mesmo, inapresentado *na situação*.

É que um termo pode somente ser apresentado na situação por um múltiplo a que ele pertence, sem ser ele mesmo diretamente um múltiplo dessa situação. Esse termo cai sob a conta-por-um da apresentação (uma vez que é conforme ao múltiplo a que pertence), mas não é contado-por-um de maneira separada. A pertença de tais termos a um múltiplo os singulariza.

É plausível pensar o a-normal, a antinatureza, portanto a história, como onipresença da singularidade — assim como pensamos a natureza como onipresença da normalidade. A forma-múltipla da historicidade é o que está inteiramente no instável do singular, aquilo sobre o que a metaestrutura estática não pode agir. É um ponto de subtração à reafirmação da conta pelo estado.

Chamarei de sítio eventural um múltiplo como esse totalmente a-normal, isto é, tal que nenhum de seus elementos é apresentado na situação. O próprio sítio é apresentado, mas, "abaixo" dele, nada do que o compõe o é, de modo que o sítio não é uma parte da situação. Direi também de um múltiplo como esse (o sítio eventural que ele *está na borda do vazio*, ou é *fundador* (explicarei estas designações).

Para retomar a imagem de há pouco, tratar-se-ia nesse caso de uma família concreta cujos membros fossem *todos* clandestinos, ou não declarados, e que só se apresenta — só se manifesta publicamente — sob a forma agrupada das saídas em família. Esse múltiplo não é em suma apresentado *senão* como o múltiplo-que-ele-é. Nenhum de seus termos como tal é contado-por-um, só o múltiplo desses termos faz um.

Que um sítio eventural possa ser dito "na borda do vazio" se esclarece, se pensamos que, do ponto de vista da situação, esse múltiplo se compõe apenas de múltiplos não apresentados. Justamente "abaixo" desse múltiplo, isto é, se consideramos os termos-múltiplos de que ele se compõe, não há *nada*, pois nenhum de seus termos é, ele próprio, contado-por-um. Um sítio é, portanto, o *mínimo* concebível do efeito da estrutura, aquele que é tal que ele pertence à situação, mas o que lhe pertence já não pertence a ela. O efeito de borda pelo qual esse múltiplo toca o vazio provém do fato de que a consistência (o um-múltiplo) se compõe apenas daquilo que, no tocante à

situação, estando subtraído à conta, in-consiste. Na situação, esse múltiplo está, mas aquilo *de que* ele é múltiplo não está.

Que agora possamos dizer que um sítio eventural (ou na borda do vazio) é fundador se esclarece pelo fato de, justamente, tal múltiplo ser minimal para o efeito da conta. Esse múltiplo pode naturalmente entrar depois em combinações consistentes; pode, por sua vez, *pertencer* a múltiplos contados-por-um na situação. Mas ele mesmo, estando puramente apresentado de tal modo que nada do que lhe pertence o está, não pode resultar de uma combinação interna à situação. Ele é, por assim dizer, um primeiro-um nessa situação, um múltiplo "admitido" na conta sem poder resultar de contas "anteriores". É nesse sentido que podemos dizer que, no tocante à estrutura, ele é um termo indecomponível. Disto se segue que os sítios eventurais bloqueiam a regressão ao infinito das combinações de múltiplos. Como eles estão na borda do vazio, não podemos pensar o aquém de seu ser-apresentado. É justo, portanto, dizer que os sítios *fundam* a situação, porque são nela termos absolutamente primeiros, que interrompem o questionamento segundo a proveniência combinatória.

Cabe observar que, diferentemente do conceito de multiplicidade natural, o de sítio eventural não é nem intrínseco nem absoluto. Pois um múltiplo pode muito bem ser singular numa situação (seus elementos não são apresentados nela, embora ele mesmo o seja), mas normal numa outra (seus elementos vêm a ser apresentados nessa nova situação). Já um múltiplo natural, que é normal, e cujos termos são todos normais, conserva essas qualidades onde quer que apareça. A natureza é absoluta, a história é relativa. É uma característica profunda das singularidades que elas possam ser sempre *normalizadas*. Como, aliás, a História político-social o mostra, todo sítio eventural pode acabar por sofrer uma normalização estatal. É impossível, porém, singularizar a normalidade natural. Se admitimos que os sítios eventurais são necessários para que haja historicidade, constataremos isto: a história é naturalizável, mas a natureza não é historicizável. Há aí uma espantosa dissimetria, que interdiz — fora do quadro do pensamento ontológico do múltiplo puro — toda unidade de plano entre natureza e história.

Para dizê-lo de outra maneira: o que há de *negativo* (não ser representado) na definição dos sítios eventurais interdiz que falemos de um sítio "em si". É relativamente à situação em que ele é apresentado (contado por um um) que um múltiplo é um sítio. Um múltiplo só é um sítio *em* situação. Em contrapartida, uma situação natural, normalizadora de todos os seus termos, é intrinsecamente definível, e conserva essa qualidade mesmo que se torne uma subsituação (um submúltiplo) numa apresentação mais vasta.

É essencial, portanto, reter que a definição dos sítios eventurais é *local*, ao passo que a definição das situações naturais é global. Podemos sustentar que não há senão *pontos*-sítios, no interior de uma situação, em que certos múltiplos (mas outros não) estão na borda do vazio. Ao contrário, há situações globalmente naturais.

Em *Teoria do sujeito*, eu havia introduzido a tese de que a História não existe. Tratava-se de refutar a concepção marxista vulgar do sentido da História. No quadro abstrato que é o deste livro, reencontro essa idéia da seguinte forma: há sítios eventurais em situação, mas não situação eventural. Podemos pensar a *historicidade* de certos múltiplos, mas não podemos pensar *uma* História. As conseqüências práticas —

políticas — desta concepção são consideráveis, porque elas envolvem uma topologia diferencial da ação. A idéia de uma convulsão cuja origem seria um estado da totalidade é imaginária. Toda ação transformadora radical se origina *em um ponto*, que é, no interior de uma situação, um sítio eventural.

Significa isto que o conceito de situação é indiferente à historicidade? Não exatamente. De fato, é evidente que nem todas as situações pensáveis comportam necessariamente sítios eventurais. Esta observação abriria para uma tipologia das situações, que seria o ponto de partida do que, para Heidegger, é uma doutrina, não do ser-do-ente, mas do ente "em totalidade". Eu a deixo para mais tarde: somente ela pode pôr ordem na classificação dos saberes e legitimar o estatuto desse conglomerado que numa época chamamos de "ciências humanas".

Por enquanto, basta-nos distinguir as situações em que há sítios eventurais daquelas em que não há. Por exemplo, numa situação natural não há sítio. Mas o regime da apresentação tem muitos outros estados, em particular estados em que a distribuição dos termos singulares, normais ou excrescentes não comporta nem múltiplo natural nem sítio eventural. É o gigantesco reservatório de que nossa existência é tecida, situações *neutras*, em que não se trata nem da vida (natural) nem da ação (história).

Chamarei de *históricas* as situações em que figura ao menos um sítio eventural. Escolho a palavra "histórico" por oposição à estabilidade intrínseca das situações naturais. Insisto em que a historicidade é um critério local: um (ao menos) dos múltiplos que apresenta e conta a situação é um sítio, isto é, tal que nenhum de seus próprios elementos (os múltiplos de que ele faz o um-múltiplo) não está apresentado na situação. Uma situação histórica está, portanto, pelo menos sob um de seus aspectos, na borda do vazio.

Assim, a historicidade é a apresentação nos limites pontuais de seu ser. Ao inverso de Heidegger, sustento que a localização histórica é aquilo pelo que o ser ad-vem à proximidade apresentativa, porque alguma coisa é subtraída à representação, ou ao estado. E que a natureza, estabilidade estrutural, equilíbrio da apresentação e da representação, é muito mais aquilo de que o ser-aí trama o maior esquecimento. Excesso compacto da presença e da conta, a natureza enterra a inconsistência e se desvia do vazio. Ela é demasiado global, demasiado normal, para abrir à convocação eventural de seu ser. É somente no ponto da história, na precariedade representativa dos sítios eventurais, que vai se revelar, ao acaso de um suplemento, que o ser-múltiplo inconsiste.

MEDITAÇÃO DEZESSETE

O matema do evento

Vou proceder aqui por via construtiva. O evento não é efetivamente interno à analítica do múltiplo. Em particular, se ele é sempre *localizável* na apresentação, não é como tal apresentado ou apresentável. Ele é — não sendo — supranumerário.

Em geral, lançamos o evento na empiria pura do que advém, e reservamos a construção conceitual às estruturas. Meu método é inverso. A conta-por-um é para mim a evidência da apresentação. É o evento que depende de uma construção de conceito, no duplo sentido em que não o podemos *pensar* senão antecipando sua forma abstrata, e em que não o podemos *confirmar* senão na retroação de uma prática interveniente, ela mesma inteiramente refletida.

Um evento é sempre localizável. Que quer dizer isto? Primeiro, que nenhum evento diz respeito imediatamente à situação em seu conjunto. Um evento está sempre num ponto da situação, o que quer dizer que ele "concerne" a *um* múltiplo apresentado na situação, seja qual for o significado da palavra "concernir". É possível caracterizar de maneira geral o tipo de múltiplo que *pode* "concernir" a um evento, numa situação qualquer. Como se poderia prever, trata-se do que pré-nomeei um sítio eventural (ou na borda do vazio, ou fundador). Estabeleceremos de uma vez por todas que não há evento natural, nem tampouco evento neutro. Nas situações naturais ou neutras não há senão *fatos*. A distinção entre o fato e o evento remete, em última instância, à distinção entre as situações naturais, ou neutras, cujo critério é global, e as situações históricas, cujo critério (existência de um sítio) é local. Não há evento senão numa situação que apresente ao menos um sítio. O evento está preso, em sua própria definição, ao lugar, ao ponto, que concentra a historicidade da situação. Todo evento tem um sítio singularizável numa situação histórica.

O sítio designa o tipo local da multiplicidade "concernida" por um evento. É apenas porque o sítio existe na situação que há evento. *Para* que haja evento, porém, é necessária a determinação local do sítio, portanto uma situação em que é apresentado pelo menos um múltiplo na borda do vazio.

A confusão entre a existência do sítio (por exemplo: a classe operária, ou um estado dado das tendências artísticas, ou um impasse da ciência) e a necessidade do

evento é a cruz dos pensamentos deterministas, ou globalizantes. O sítio nunca é mais do que uma *condição de ser* do evento. Certamente, se a situação é natural, compacta ou neutra, o evento é impossível. Mas a existência de um múltiplo na borda do vazio faz advir apenas a possibilidade do evento. É sempre possível que não se produza nenhum. Um sítio só é "eventural" no sentido estrito de sua qualificação pelo evento. No entanto, conhecemos uma característica ontológica dele, ligada à forma da apresentação: ele é sempre um múltiplo a-normal, um múltiplo na borda do vazio. Não há evento, portanto, senão relativamente a uma situação histórica, ainda que uma situação histórica não produza *necessariamente* evento.

E agora, *hic Rhodus, hic salta*.

Seja, numa situação histórica, um sítio eventural X.

Chamo "evento de sítio X" um múltiplo tal que é composto, por um lado, dos elementos do sítio e, por outro, de si mesmo.

A inscrição de um *matema do evento* não é um luxo aqui. Seja S a situação, e $X \in S$ (X pertence a S, X é apresentado por S) o sítio eventural. Notarei e_X o evento (leia-se: "evento de sítio X"). Minha definição se escreve então:

$$e_X = \{x \in X, e_X\}$$

Ou seja: o evento faz um-múltiplo, por um lado, de todos os múltiplos que pertencem a seu sítio; por outro, do próprio evento.

Duas questões são imediatas. A primeira é: em que medida esta definição corresponde mais ou menos à idéia "intuitiva" de um evento? A segunda é: como determinar as conseqüências da definição quanto ao lugar do evento na situação de que ele é evento, no sentido em que um sítio é um múltiplo absolutamente singular dessa situação?

Responderei à primeira por uma imagem. Seja o sintagma "Revolução Francesa". Que devemos entender por estas palavras? Podemos certamente dizer que o evento "Revolução Francesa" faz um de tudo o que compõe seu sítio, ou seja, a França entre 1789 e, digamos, 1794. Ali encontramos os eleitores do Estados gerais, os camponeses do Grande Terror, os *sans-culottes* das cidades, o pessoal da Convenção, os clubes dos jacobinos, os soldados do levante em massa, mas também os preços de subsistência, a guilhotina, os efeitos de retórica, os massacres, os espiões ingleses, os vendeanos, os *assignats**, o teatro, a Marselhesa, etc. O historiador acaba por incluir no evento "Revolução Francesa" tudo o que a época fornece de traços e de fatos. Nessa via — que é o inventário de todos os elementos do sítio —, é possível, contudo, que o um do evento se decomponha até não ser mais, justamente, do que a enumeração sempre infinita dos gestos, das coisas e das palavras que com ele coexistem. O que detém essa disseminação é *o modo pelo qual a Revolução é um termo axial da própria Revolução*, isto é, a maneira pela qual a consciência do tempo — e a intervenção retroativa da nossa — filtra todo o sítio pelo um de sua qualificação eventural. Quando, por exemplo, Saint-Just

* Papel-moeda criado durante a Revolução Francesa. (N.R.T.)

declara em 1794 que "a Revolução está congelada", ele designa, sem dúvida, uma infinidade de indícios da lassidão e da violência gerais, mas a isso acrescenta esse traço-de-um que é a própria Revolução, como esse significante do evento que, podendo ser qualificado (a Revolução está "congelada"), atesta que ele é ele próprio um *termo* do evento que ele é. Da Revolução Francesa como evento é preciso dizer ao mesmo tempo que ela apresenta o múltiplo infinito da seqüência dos fatos situados entre 1789 e 1894, e, *ademais*, que ela se apresenta a si mesma como resumo imanente e traço-de-um de seu próprio múltiplo. A Revolução, ainda que seja interpretada como tal pela retroação histórica, não deixa por isso de ser ela própria supranumerária à simples enumeração dos termos de seu sítio, embora apresente essa enumeração. Portanto, o evento é realmente esse múltiplo que ao mesmo tempo apresenta todo o seu sítio, e, pelo significante puro de si mesmo, imanente a seu próprio múltiplo, acaba por apresentar a própria apresentação, ou seja, o um do múltiplo infinito que ele é. Esta evidência empírica corresponde bem ao nosso matema, que estabelece que ao múltiplo eventural pertence, além dos termos de seu sítio, a marca e_x dele mesmo.

Ora, quais são as conseqüências de tudo isto no tocante à relação entre o evento e a situação? E, antes de mais nada, o evento é ou não um *termo* da situação em que ele tem seu sítio?

Toco aqui na pedra angular de todo o meu edifício. Pois ocorre que é impossível — no ponto em que estamos — responder a esta questão simples. Se existe um evento, *sua pertença à situação de seu sítio é indecidível a partir da própria situação*. De fato, o significante do evento (nosso e_x) é necessariamente supranumerário ao sítio. Corresponde ele a um múltiplo efetivamente apresentado na situação? E qual é esse múltiplo?

Examinemos atentamente o matema $e_x = \{x / x \in X, e_x\}$. Uma vez que X, o sítio, está na borda do vazio, seus elementos x, em todo caso, não são apresentados na situação, só o próprio X o é (assim, por exemplo, "os camponeses" são certamente apresentados na situação francesa de 1789-1790, mas não *aqueles* camponeses do Grande Terror que se apossam dos castelos). Se quisermos confirmar que o evento é apresentado, resta o outro elemento do evento, que é o significante e_x do próprio evento. Vemos claramente, portanto, a raiz da indecidibilidade: é que a questão é circular. Para confirmar que o evento é apresentado na situação seria preciso poder confirmar que ele é apresentado como elemento de si mesmo. Para saber se a Revolução é de fato *um* evento da História francesa, é preciso estabelecer que ela é da fato um termo imanente de si mesma. Veremos no próximo capítulo que somente uma *intervenção interpretativa* pode pronunciar que o evento *é* apresentado na situação, enquanto advento ao ser do não-ser, advento ao visível do invisível.

Por enquanto, tudo o que podemos fazer é examinar as conseqüências das duas hipóteses possíveis, hipóteses, de fato, separadas por toda a extensão de uma intervenção interpretativa, de um *corte*: ou bem o evento pertence à situação, ou bem não lhe pertence.

— *Primeira hipótese*: o evento pertence à situação. Do ponto de vista da situação, ele *é*, estando apresentado. Suas características são, no entanto, inteiramente especiais. Observemos, em primeiro lugar, que o evento é um múltiplo *singular* (na situação a que supomos que pertence). De fato, se fosse normal, e pudesse portanto ser representado, o evento seria uma *parte* da situação. Ora, isso é impossível, porque a ele

pertencem os elementos de seu sítio, os quais — o sítio sendo a borda do vazio — não são, eles próprios, apresentados. O evento (como, aliás, a intuição o percebe facilmente) não pode, portanto, ser pensado estatalmente, em termos de parte da situação. O estado não conta nenhum evento.

No entanto, o evento, *se pertence à situação* — se é aí apresentado —, não está ele próprio na borda do vazio. Pois tendo essa característica essencial de se pertencer a si mesmo, $e_x \in e_x$, ele apresenta, enquanto múltiplo, ao menos um múltiplo que é apresentado, a saber, ele mesmo. Em nossa hipótese, o evento barra sua *total* singularização pela pertença de seu significante ao múltiplo que ele é. Digamos assim: um evento não é (não coincide com) um sítio eventural. Ele "mobiliza" os elementos de seu sítio, mas a isso acrescenta sua própria apresentação.

Do ponto de vista da situação, se ele lhe pertence, como supus, o evento está separado do vazio por si-mesmo. É o que denominaremos seu ser de ultra-um. Por que "ultra-um"? Porque o único e solitário termo do evento que assegura que ele não está, como está seu sítio, na borda do vazio, é o um-que-ele-é. E ele *é* um, pois supomos que a situação o apresenta, logo que ele recai sob a conta-por-um.

Declarar que o evento pertence à situação equivale a dizer que ele se distingue conceitualmente de seu sítio pela interposição de si mesmo entre o vazio e ele. Essa interposição, ligada à pertença, a si mesmo, é o ultra-um, pois ela conta por um *duas vezes* o mesmo, como múltiplo apresentado e como múltiplo apresentado na sua apresentação.

— *Segunda hipótese*: o evento *não* pertence à situação. Disso resulta que "nada teve lugar senão o lugar". Pois, além de si mesmo, o evento não apresenta senão os elementos de seu sítio, os quais não são apresentados na situação. Se ele mesmo também não é, *nada* é por ele apresentado, no tocante à situação. Disso resulta que, porque o significante e_x "se acrescenta", por alguma operação ainda misteriosa, nas paragens de um sítio, a uma situação que não o apresenta, é *apenas o vazio* que pode aí ser subsumido, pois nenhum múltiplo apresentável responde ao apelo desse nome. E, de fato, se começarmos a afirmar que "Revolução Francesa" não passa de uma pura palavra, demonstraremos sem dificuldade, em face do infinito dos fatos apresentados, e não apresentados, que *nada* disso jamais teve lugar.

Assim, ou bem o evento está na situação, e rompe o na-borda-do-vazio do sítio interpondo-se entre ele mesmo e o vazio, ou bem não está nela, e seu poder de nomeação não se dirige, se é que se dirige a "alguma coisa", senão ao próprio vazio.

A indecidibilidade da pertença do evento à situação pode ser interpretada como dupla função. Por um lado, o evento conotaria o vazio; por outro, ele se interporia entre o vazio e si mesmo. Ele seria ao mesmo tempo um nome do vazio e o ultra-um da estrutura apresentativa. E é esse ultra-um-nomeando-o-vazio que revelaria, no interior-exterior de uma situação histórica, torcendo sua ordem, o ser do não-ser, isto é, *o existir*.

É precisamente este ponto que a intervenção interpretativa deve ao mesmo tempo deter e resolver. Pelo pronunciamento da pertença do evento à situação, ela barra a irrupção do vazio. Mas isso apenas para forçar a própria situação a confessar seu vazio, e fazer assim surgir, do ser inconsistente e da conta interrompida, o fulgor não-ente de uma existência.

MEDITAÇÃO DEZOITO

A interdição lançada pelo ser sobre o evento

O esquema ontológico (ou matemático) de uma situação natural é um ordinal (meditação 12). Qual pode ser o esquema ontológico de um sítio eventural (ou na borda do vazio, ou fundado) e, por isso mesmo, de uma situação histórica? O exame desta questão vai conduzir a estes resultados surpreendentes: por um lado, em certo sentido, *todo* múltiplo puro, toda instância pensável do ser-enquanto-ser, é "histórico", mas com a condição de que admitamos que o nome do vazio, a marca $\emptyset$, possa "valer" como multiplicidade histórica (o que é inteiramente impossível em situações que não a própria ontologia). Por outro lado, o evento é interditado, a ontologia o lança n'o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser. Mais uma vez vamos constatar que o vazio, nome próprio do ser, sustenta subtrativamente determinações contraditórias, pois nós o tratamos na meditação 12 como um múltiplo natural e o trataremos desta vez como um sítio. Mas vamos ver também que a simetria entre natureza e história cessa nessa indiferença do vazio, pois, se a ontologia admite uma doutrina completa dos múltiplos naturais ou normais — a teoria dos ordinais —, ela não admite a doutrina do evento, e portanto da historicidade propriamente dita. Com o evento, temos o primeiro conceito *exterior* ao campo da ontologia matemática. Este é, como sempre, um ponto que ela decide, por um axioma especial, o "axioma de fundação".

1. O ESQUEMA ONTOLÓGICO DA HISTORICIDADE E DA INSTABILIDADE

A meditação 12 nos permitiu encontrar, nos conjuntos transitivos (todo elemento é também uma parte, a pertença implica a inclusão), os correlatos ontológicos dos múltiplos normais. A historicidade se funda, ao contrário, na singularidade, no "na borda do vazio", sobre o que pertence sem estar incluído.

Como formalizar esta noção?

Tomemos um exemplo. Seja α um múltiplo não vazio submetido à única regra de não ser elemento de si mesmo (temos: $\neg (\alpha \in \alpha)$). Consideremos o conjunto $\{\alpha\}$ que é o arranjo-em-um de α, ou seu singleto, ou seja, o conjunto cujo único elemento é α. Constatamos que α está na borda do vazio com relação à "situação" formalizada

por $\{\alpha\}$. De fato, $\{\alpha\}$ tem apenas α como elemento. Ora, α não é elemento de si mesmo. Portanto, $\{\alpha\}$, que apresenta unicamente α, certamente não apresenta nenhum elemento de α, pois eles são todos diferentes de α. Assim, na situação $\{\alpha\}$, o múltiplo α é um sítio eventural; ele é apresentado, mas nada do que lhe pertence o é (na situação $\{\alpha\}$).

O fato de α ser um sítio em $\{\alpha\}$, e, portanto, de $\{\alpha\}$ formalizar uma situação histórica (pois tem um sítio como elemento), pode — o que faz aparecer o vazio — ser expresso assim: a interseção de $\{\alpha\}$ (a situação) e de α (o sítio) é vazia, pois $\{\alpha\}$ não apresenta nenhum elemento de α. Que α seja sítio para $\{\alpha\}$ quer dizer que somente o vazio nomeia o que há de comum entre α e $\{\alpha\}$: $\{\alpha\} \cap \alpha = \emptyset$.

No geral: o esquema ontológico de uma situação histórica é um múltiplo tal que a ele pertence ao menos um múltiplo cuja interseção com o múltiplo inicial é vazia. Em α, há um β tal que $\alpha \cap \beta = \emptyset$. Vemos claramente em que sentido β pode ser dito na borda do vazio relativamente a α: o vazio nomeia o que β apresenta *em* α, a saber: nada. Esse múltiplo β formaliza um sítio eventural em α. Sua existência qualifica α como situação histórica. Diremos também que β *funda* α, pois a pertença a α encontra seu ponto de parada no que β apresenta.

2. O AXIOMA DE FUNDAÇÃO

Ora, e este é o passo capital, ocorre que essa fundação, esse na-borda-do-vazio, esse sítio, constitui em certo sentido uma lei geral da ontologia. Uma Idéia do múltiplo (um axioma) introduzido por Zermelo bastante tardiamente, axioma denominado muito justamente de axioma de fundação, estabelece que, de fato, todo múltiplo puro é histórico, ou contém ao menos um sítio. Segundo esse axioma, existe sempre, num múltiplo-um existente, um múltiplo por ele apresentado tal que está na borda do vazio relativamente ao múltiplo inicial.

Comecemos pela apresentação técnica desta nova Idéia do múltiplo.

Seja um conjunto qualquer α, e seja β um elemento de α, ($\beta \in \alpha$). Se β está na borda do vazio segundo α, é que nenhum elemento de β é ele próprio um elemento de α: o múltiplo α apresenta β, mas não apresenta de maneira separada nenhum dos múltiplos que β apresenta.

Isto significa que β e α não têm *nenhum elemento comum*: nenhum múltiplo apresentado pelo um-múltiplo β o é por α, embora o próprio β, enquanto um, seja apresentado por α. Que dois conjuntos não tenham *nenhum* elemento comum se resume assim: a interseção desses dois conjuntos só se deixa nomear pelo nome próprio do vazio: $\alpha \cap \beta = \emptyset$.

Essa relação de disjunção total é um conceito da alteridade. O axioma da extensionalidade enunciava que um conjunto era outro do que um outro se ao menos um elemento de um não o fosse do outro. A relação de disjunção é mais forte, pois diz que *nenhum* elemento pertencente a um pertence ao outro. Enquanto múltiplos, eles *nada* têm a ver um com o outro; são duas apresentações absolutamente heterogêneas, e é por isso que essa relação, sendo a não-relação, só é pensável sob o significante do ser (do vazio), o qual indica que os múltiplos considerados nada têm em comum senão

o *ser* múltiplos. Em suma, o axioma da extensionalidade é a Idéia do outro, e a disjunção total é a idéia do Outro.

Vemos que um elemento β que é um sítio em α é um elemento de α que é Outro do que α. Certamente β pertence a α, mas os múltiplos de que β faz-um são heterogêneos àqueles cujo um é α.

O axioma de fundação diz então isto: Dado um múltiplo qualquer existente (logo, contado por um em conformidade às Idéias do múltiplo e à existência do nome do vazio), pertence-lhe sempre, naturalmente se ele não for ele próprio o nome do vazio (pois nesse caso nada lhe pertence), um múltiplo na borda do vazio na apresentação que ele é. Ou ainda: todo múltiplo não vazio contém Outro:

$$(\forall \alpha)\,[(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta)\,[(\beta \in \alpha)\ \&\ (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$$

A notável conexão conceitual aqui afirmada é a do Outro e da fundação. Torna-se indispensável, por essa nova idéia do múltiplo, que um conjunto não vazio seja fundado, uma vez que lhe pertence sempre um múltiplo que é Outro do que ele. Sendo Outro do que ele, cauciona sua fundação imanente, pois, "aquém" do múltiplo fundador, não há nada que pertença ao múltiplo inicial. A pertença não pode, portanto, regredir ao infinito, e esse ponto de parada estabelece uma espécie de finitude original "para baixo" de todo múltiplo apresentado, em relação ao sinal primitivo do múltiplo, o símbolo $\in$.

O axioma de fundação é essa proposição ontológica de que todo múltiplo existente — salvo o nome do vazio — advém segundo uma origem imanente, que é disposta pelos Outros que lhe pertencem. Ela equivale à historicidade de todo múltiplo.

Assim, pela mediação do Outro, a ontologia conjuntista afirma que, se a apresentação pode sem dúvida ser infinita (*cf.* meditações 13 e 14), ela é, no entanto, sempre marcada de finitude *quanto à sua origem*. É essa finitude que é aqui existência de um sítio, na borda do vazio, historicidade.

Passo agora ao exame crítico desta Idéia.

3. O AXIOMA DE FUNDAÇÃO É UMA TESE METAONTOLÓGICA DA ONTOLOGIA

De fato, os múltiplos *praticados* pela matemática usual, números inteiros, números reais, números complexos, espaços funcionais, etc., são todos fundados de maneira evidente, sem que haja necessidade de recorrer ao axioma de fundação. Esse axioma é, portanto, (tal como, sob certos aspectos, o axioma de substituição), supranumerário em relação às necessidades do *working mathematician*, e, portanto, da ontologia histórica. De fato, seu alcance é sobretudo reflexivo, ou conceitual. O axioma indica uma estrutura essencial da teoria do ser, mais do que é exigido para resultados particulares dessa teoria. Ele se pronuncia sobretudo sobre a relação entre a ciência e o ser, e as grandes categorias de situações que classificam o ente-em-totalidade. Seu uso é largamente metateórico.

4. NATUREZA E HISTÓRIA

Mal disse isto e me exponho à objeção de que o axioma de fundação faz exatamente o contrário. Se, de fato, afora o vazio, todo conjunto admite Outro, e portanto apresenta um múltiplo que é, na apresentação, o esquema de um sítio, é que, em termos de matriz ontológica, *toda situação é histórica*, e há *por toda parte* múltiplos históricos. Que é feito então da classificação do ente-em-totalidade? O que se tornam, em particular, as situações estáveis naturais, os ordinais?

Tocamos aqui em nada menos que *a diferença ontológica entre o ser e o ente*, entre a apresentação da apresentação — o múltiplo puro — e a apresentação — o múltiplo apresentado. Essa diferença significa que a situação ontológica nomeia originariamente o vazio como múltiplo existente, ao passo que qualquer outra situação consiste apenas em garantir a im-pertença do vazio, im-pertença de resto controlada pelo estado da situação. Disso resulta que a matriz ontológica de uma situação natural, isto é, um ordinal, é realmente fundada, mas o é unicamente *pelo vazio*. Num ordinal, o Outro *é* o nome do vazio, e somente ele. Admitiremos, portanto, que uma situação natural estável é ontologicamente refletida como múltiplo cujo termo histórico ou fundador é o nome do vazio, e que uma situação histórica o é por um múltiplo que possui em todos os casos *outros* termos fundadores, termos não vazios.

Retomemos alguns exemplos.

Seja o Dois, o conjunto $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, que é um ordinal (meditação 12). Qual é o Outro nele? Certamente não $\{\emptyset\}$, pois a ele pertence $\emptyset$, que pertence também ao Dois. É, portanto, $\emptyset$, o vazio, ao qual nada pertence, e que, portanto, não tem certamente elemento em comum com o Dois. Disto resulta que o vazio funda o Dois.

De maneira geral, *só o vazio funda um ordinal*, e até, de maneira mais geral, um conjunto transitivo (este é um exercício fácil, ligado à definição da transitividade).

Seja agora nosso exemplo de há pouco, o singleto $\{\alpha\}$, em que α é não vazio. Vimos que α era aí o esquema de um sítio, e que $\{\alpha\}$ é o esquema de uma situação histórica {com um único elemento!). Temos, sem dúvida, $\alpha \cap \{\alpha\} = \emptyset$. Desta vez, porém, o elemento fundador (o sítio), que é α, não é vazio, por hipótese. O esquema $\{\alpha\}$, não sendo fundado pelo vazio, se distingue dos ordinais, ou esquemas das situações naturais, que *só* são fundados pelo vazio.

Nas situações *não ontológicas*, a fundação pelo vazio é impossível. Somente a *ontologia matemática* admite o pensamento da sutura ao ser sob a marca $\emptyset$.

Pela primeira vez percebemos um descompasso entre a ontologia matemática e o pensamento das apresentações outras, ou entes, ou não ontológicas, descompasso que resulta da posição do vazio. Em geral, é natural aquilo que é estável ou normal, é histórico aquilo que contém borda-do-vazio. Na ontologia, porém, é natural aquilo que é fundado unicamente pelo vazio, e todo o resto esquematiza algo de histórico. O recurso ao vazio é o que institui, no pensamento do par natureza/história, uma *diferença ôntico-ontológica*. Ele se desdobra assim:

a. Uma situação-ente é natural se não apresenta nenhum termo singular (se todos os seus termos são normais), e se nenhum de seus termos, considerado por sua vez como situação, tampouco apresenta termos singulares (se a normalidade é recorrente para baixo). Trata-se de uma *estabilidade de estabilidades*.

— Na situação ontológica, um múltiplo puro é natural (é um ordinal) se somente o vazio o funda, e se, igualmente, só o vazio funda tudo que lhe pertence (pois, quero lembrar, tudo que pertence a um ordinal é um ordinal). Trata-se de *uma fundação-vazia de fundações-vazias*.

b. Uma situação-ente é histórica se ela comporta ao menos um sítio eventural ou na borda do vazio, ou fundador.

— Na situação ontológica, a um múltiplo puro pertence *sempre*, segundo o axioma de fundação, ao menos um múltiplo Outro, logo um sítio. No entanto, diremos que um conjunto formaliza uma situação histórica se a ele pertence ao menos um múltiplo Outro que *não seja o nome do vazio*. Trata-se, portanto, desta vez, de uma fundação simples por outro-que-não-o-vazio.

Do fato de a ontologia não admitir senão múltiplos fundados, que contenham esquemas de sítio eventural, ainda que vazios, poderíamos concluir precipitadamente que ela está toda orientada para o pensamento de um ser do evento. Veremos que é exatamente o contrário.

5. O EVENTO É DO DOMÍNIO D'O-QUE-NÃO-É-O-SER-ENQUANTO-SER

Na construção do conceito de evento (meditação 17), a pertença do evento a si mesmo, ou talvez, mais precisamente, a pertença do significante do evento à sua significação, desempenhou um papel crucial. Considerado como um múltiplo, o evento contém, além dos elementos de seu sítio, a si mesmo, assim apresentado pela apresentação que ele é.

Se existisse uma formalização ontológica do evento, seria preciso, portanto, que fosse admitido à existência, isto é, à conta-por-um no quadro da teoria dos conjuntos, um múltiplo α tal que ele se pertencesse a si mesmo: $\alpha \in \alpha$.

É assim, aliás, que formalizaríamos a idéia de que o evento resulta de um excesso-de-um, de que ele é, como disse, ultra-um. De fato, a diferença desse conjunto α, segundo o axioma de extensionalidade, deve se estabelecer pelo exame de seus elementos; logo, se α se pertence, pelo exame do próprio α. Assim, a identidade de α só é especificável a partir dela mesma. O conjunto α só se deixa reconhecer à medida que já foi reconhecido. Essa espécie de antecedência a si na identificação indica o efeito do ultra-um, uma vez que o conjunto α, tal que $\alpha \in \alpha$, só é idêntico a si enquanto *tiver sido* idêntico a si.

Os conjuntos tais que eles se pertencem a si mesmos foram batizados pelo lógico Mirimanoff de conjuntos *extraordinários*. Portanto, poderíamos dizer: um evento é ontologicamente formalizado por um conjunto extraordinário.

Poderíamos. Mas *o axioma de fundação exclui de toda existência os conjuntos extraordinários, e destrói toda possibilidade de se nomear um ser-múltiplo do evento*. Temos aqui um gesto essencial, pelo qual a ontologia declara que o evento não é.

Suponhamos, de fato, que exista um conjunto α tal que ele pertença a si mesmo; um múltiplo que apresente a apresentação que ele é: $\alpha \in \alpha$. Se esse α existe, seu singleto $\{\alpha\}$ existe também, pois o arranjo-em-um é uma operação geral (*cf.* meditação 7). Ora, esse singleto não obedeceria à Idéia do múltiplo que o axioma de fundação enuncia:

$\{\alpha\}$ não teria Outro em si mesmo, nenhum *elemento* de $\{\alpha\}$ tal que sua interseção com $\{\alpha\}$ seja vazia.

De fato, a $\{\alpha\}$ não pertence senão α. Ora, α pertence a α. Portanto, a interseção de $\{\alpha\}$ e de seu único elemento α *não é vazia*, é igual a α: $[\alpha \in \{\alpha\} \ \& \ (\alpha \in \alpha)] \rightarrow (\alpha \cap \{\alpha\} = \alpha)$. Logo, $\{\alpha\}$ não é fundado como o axioma de fundação exige que seja.

A ontologia não admite que possam existir, isto é, ser contados por um como conjuntos por sua axiomática, múltiplos que pertençam a si mesmos. Não há nenhuma matriz ontológica admissível do evento.

Que significa este ponto, que é a conseqüência de uma lei do discurso sobre o ser-enquanto-ser? É preciso tomá-lo ao pé da letra: do evento, a ontologia nada tem a dizer. Ou, mais exatamente: ela demonstra que ele não é, porquanto é um teorema da ontologia que toda autopertença contradiz uma Idéia fundamental do múltiplo, aquela que prescreve a finitude fundadora da origem para toda apresentação.

O axioma de fundação de-limita o ser pela interdição do evento. Faz, portanto, advir o-que-não-é-o-ser, como ponto de impossível do discurso sobre o ser-enquanto-ser, e exibe seu emblema significante, que é o múltiplo tal como ele se apresenta, no fulgor, em que o ser se abole, do traço-de-um.

MEDITAÇÃO DEZENOVE

Mallarmé

"... ou terá sido o evento realizado em vista de todo resultado nulo..."
Um lance de dados...

Um poema de Mallarmé fixa sempre o lugar de um evento aleatório, que convém interpretar a partir de seus traços. Nenhuma poesia está mais submetida à ação, pois o sentido (unívoco) do texto depende do que declaremos se ter produzido nele. Há algo de policial no enigma mallarmeano: esse salão vazio, esse vaso, esse mar sombrio, de que crime, de que catástrofe, de que falta maior eles são os indícios? Gardner Davies tem razão ao intitular um de seus livros *Mallarmé e o Drama solar*, pois, se o pôr-do-sol é de fato um exemplo desses eventos falecidos, cujo "houve" é preciso reconstruir no coração da noite, é de uma maneira muito geral que a estrutura dos poemas é *dramática*. A extrema condensação das figuras — alguns objetos — visa a isolar, sobre uma cena fortemente circunscrita, e tal que ao interpretante (o leitor) nada é dissimulado, um sistema de indícios cuja disposição só pode ser unificada por uma única hipótese quanto ao que se passou, e do qual uma única conseqüência autoriza a dizer de que modo, estando abolido, o evento vai, contudo, *fixar* sua moldura na eternidade de uma "noção pura". Mallarmé é um pensador do evento-drama, no duplo sentido da encenação de sua aparição-desaparição ("... dele não se tem idéia, em forma de vislumbre apenas, pois imediatamente se dissolveu"), e de sua interpretação, que lhe confere o estatuto de uma "aquisição para sempre". O "há" não-ente, o advento puro e rescindido do gesto são justamente o que o pensamento se propõe eternizar. Pois quanto ao resto, a maciça realidade, ela não passa de imaginário, de falsa ligação, e não prescreve para a linguagem senão tarefas comerciais. Se a poesia é um uso essencial da linguagem, não é porque ela a pode consagrar à Presença; é, ao contrário, porque ela a sujeita à função paradoxal da manutenção daquilo que, radicalmente singular, ação pura, teria sem ela recaído na nulidade do lugar. A poesia é a assunção estelar desse puro indecidível que é, sobre fundo de vazio, uma ação que só podemos *saber* que teve lugar à medida que *apostemos* em sua verdade.

Em *Um lance de dados...*, a metáfora que exprime que todo sítio eventural está na borda do vazio é construída a partir de um horizonte deserto sobre um mar tempestuoso. Estas são, porque reduzidas à pura iminência do nada — da inapresentação — o que Mallarmé chama "as circunstâncias eternas" da ação. O vocábulo com que

Mallarmé designa sempre um múltiplo apresentado nos confins da inapresentação é o Abismo, o qual, em *Um lance de dados...*, é "imóvel", "alvacento", e recusa de antemão toda saída de si, "a asa" de sua própria espuma estando "recaída de uma dificuldade em alçar vôo".

O paradoxo de um sítio eventural é não se deixar reconhecer senão a partir do que ele não apresenta na situação em que ele mesmo é apresentado. De fato, é apenas por fazer-um dos múltiplos inexistentes na situação que um múltiplo é singular, subtraído à reafirmação estatal. Mallarmé apresenta genialmente esse paradoxo, compondo — a partir do sítio — o Oceano deserto — um múltiplo *fantasma*, que metaforiza a inexistência cujo sítio é a apresentação. No quadro cênico não temos senão o Abismo, mar e céu indistinguíveis. Mas da "inclinação plana" do céu e da "assombrosa profundeza" das ondas, eis que se compõe a imagem de um navio, vela e casco, reevocada assim que mencionada, de sorte que o deserto do sítio "bem no interior [...] resume uma construção", que, ela mesma, não existe, sendo a interioridade figurativa cuja ausência provável a cena vazia indica, apenas com seus recursos. Assim o evento vai não somente se produzir *no* sítio, mas a partir da suscitação daquilo que o sítio contém de inapresentável: o navio "embrenhado na profundeza", e cuja plenitude abolida — pois só o Oceano está presente —, autoriza anunciar que a ação se desenrolará "do fundo de um naufrágio". Pois todo evento, além de ser localizado por seu sítio, opera a destruição deste *em relação à situação*, pois dela ele nomeia retroativamente o vazio interior. Somente o "naufrágio" nos dá esses restos alusivos de que se compõe, no um do sítio, o múltiplo indecidível do evento.

Aliás, também o *nome* do evento, a cujo respeito eu disse que todo o problema era pensar que ele pertence ao próprio evento, vai se dispor a partir de um desses restos: o capitão do navio naufragado, o "mestre", cujo braço estendido acima das ondas cerra entre seus dedos os dois dados que trata de lançar sobre a superfície do mar. Nesse "punho que o apertaria", se "prepara, se agita e mistura [...] o único Número que não pode ser um outro".

Por que o evento, tal como advém no um do sítio, a partir dos múltiplos "náufragos" que esse um não apresenta senão no resultado — um deles, é aqui um lance de dados? Porque esse gesto simboliza o evento em geral, ou seja, aquilo que, puramente fortuito, ininferível da situação, não deixa por isso de ser um múltiplo fixo dela, um número, que nada pode modificar a partir do instante em que ele expôs — "recolheu a divisão" — a soma de suas faces visíveis. Um lance de dados conjuga o emblema do acaso ao da necessidade. O evento de que se trata em *Um lance de dados...* é, portanto, a produção de um símbolo absoluto do evento. O que está em jogo no lançar dados "do fundo de um naufrágio" é fazer evento do pensamento do evento.

Senão vejamos: sendo a essência do evento ser indecidível quanto a sua pertença efetiva à situação, um evento cujo conteúdo é a eventuralidade do evento (e o lançar dados "em circunstâncias eternas" é precisamente isso), não pode, por sua vez, ter por *forma* senão a indecisão. Uma vez que o mestre deve produzir o evento absoluto (aquele, diz Mallarmé, que abolirá o acaso, sendo o conceito ativo, realizado, do "há"), ele deve fazer pender essa produção de uma hesitação ela mesma absoluta, em que se indica que o evento é esse múltiplo do qual não podemos saber, nem ver, se ele pertence à situação de seu sítio. Não veremos jamais o mestre lançar os dados, pois, na cena da ação, não

podemos ter acesso a mais do que uma hesitação tão eterna quanto suas circunstâncias: "O mestre [...] hesita [...] em vez de jogar a partida feito velho louco em nome das ondas [...] em abrir a mão crispada além da inútil cabeça..." "Jogar a partida", ou "não abrir a mão"? No primeiro caso, falta-nos a essência do evento, pois decide-se de maneira antecipante que ele vai se produzir. No segundo caso, a mesma coisa, pois "nada terá tido lugar senão o lugar". Entre o evento anulado pela realidade de sua pertença visível à situação e o evento anulado por sua total invisibilidade, a única figura representável do conceito do evento é a encenação de sua indecidibilidade.

Aliás, toda a parte central de *Um lance de dados...* organiza uma assombrosa série de transformações metafóricas em torno do tema do indecidível. A partir desse braço erguido que detém — talvez — o "segredo" do número, se desdobra, segundo a técnica que já suscitava o inapresentável sítio oceânico ao lhe superpor a imagem de um navio fantasma, um leque de analogias em que, pouco a pouco, obtém-se a equivalência do lançar os dados e do retê-los, portanto um tratamento metafórico do *conceito* do indecidível.

A "conjunção suprema com a probabilidade" representada pelo velho que hesita em lançar os dados sobre a superfície do mar é, em primeiro lugar, fazendo eco às espumas iniciais de que se tecia a vela do navio submerso, transformada em véu de noivado (o noivado do evento e da situação), frágil tecido nos confins do soçobro, que "cambaleará / tombará", literalmente aspirado pelo nada da apresentação em que se dispersam os inapresentáveis do sítio.

Depois, essa vela, no momento de desaparecer, torna-se uma "pluma solitária", que "volteja em torno do abismo". Que imagem mais bela do evento, ao mesmo tempo impalpável e crucial, que essa pluma branca sobre o mar, sobre a qual não podemos decidir sensatamente se ela vai "alcatifar" a situação ou se lhe "escapar"?

A pluma, no termo possível de sua errância, se ajusta ao soclo marinho como a um gorro de veludo, e sob esse chapéu onde se avizinham uma hesitação *fixada* ("essa brancura rígida") e "o gargalhar sombrio" da solidez do lugar, vemos surgir, milagre do texto, quem senão Hamlet, o "príncipe amargo do escolho", isto é, exemplarmente, esse sujeito de teatro que não encontra ele próprio razão admissível para decidir se convém, ou não, e quando, matar o assassino de seu pai?

O "senhorial penacho" do chapéu romântico com que o dinamarquês se cobre lança as últimas chamas da indecidibilidade eventural, "cintila e depois sombreia", e nessa sombra, onde de novo tudo corre o risco de se perder, surgem uma sereia e um rochedo — tentação poética do gesto e solidez do lugar — que, desta vez, vão conjuntamente se dissipar. Pois as "impacientes escamas últimas" da tentadora só servem para fazer "evaporar-se em brumas" o rochedo, o "falso solar", que pretendia impor "uma fronteira ao infinito". Compreendamos: a equivalência indecidível do gesto e do lugar é a tal ponto depurada, sobre a cena das analogias, por suas transformações sucessivas, que uma só imagem suplementar anula a imagem correlativa: o impaciente gesto da cauda de uma sereia, convite a lançar os dados, não pode senão fazer desaparecer o limite da infinidade da indecisão, isto é, a visibilidade local do evento, e restaurar o sítio original, que afasta os dois termos do dilema, por não ter podido estabelecer entre eles uma dissimetria sustentável, a partir da qual pudesse se enunciar a razão de uma escolha. Sobre nenhum rochedo discernível da situação está mais

disposta a chance mitológica de um chamado. Essa volta atrás é admiravelmente estilizada pela reaparição de uma imagem anterior, a da pluma, que desta vez vai "se sepultar nas espumas originais", seu delírio (ou seja, a aposta de poder decidir um evento absoluto) tendo ido ao mais alto de si mesma, até um "cimo" de onde, figurada a essência indecidível do evento, ela torna a cair, "fanada pela neutralidade idêntica do abismo". Esse abismo, ela não terá podido nem alcatifá-lo (lançar os dados), nem se lhe escapar (evitar a abolição do acaso) — e se terá, nessa identidade neutra, simplesmente abolido.

Em inciso desse desenvolvimento figurativo, Mallarmé dá sua lição abstrata, que se anuncia na folha 8, entre Hamlet e a sereia, por um "Se" misterioso. A folha 9 desfaz o suspense: "Se [...] fosse o número, seria o acaso." Se o evento liberasse a finitude fixa do um-múltiplo que ele é, disso não se seguiria em absoluto que se possa ter decidido judiciosamente sobre seu lugar na situação.

A fixidez do evento como resultado, ou seja, sua conta-por-um, é cuidadosamente detalhada por Mallarmé: ele viria à *existência* ("existiu de outro modo do que a alucinação"); estaria encerrado em seus *limites* ("começou e cessou"), tendo surgido em sua desaparição ("brotando quando negado") e se tendo fechado em sua aparição ("fechado quando aparecido"), ele seria *múltiplo* ("contava-se"); mas seria também *contado por um* ("evidência da soma por pouco que uma"). Em suma, o evento estaria em situação, teria sido apresentado. Mas essa apresentação ou o engoliria no regime neutro da apresentação qualquer ("a neutralidade idêntica do abismo"), deixando escapar sua essência de evento, ou, não tendo com esse regime nenhum vínculo discernível, seria "pior / não / mais nem menos / indiferentemente mas tanto quanto / o acaso", e conseqüentemente não teria tampouco representado, através do evento do evento, a noção absoluta do "há".

Será preciso então concluir, de maneira niilista, que o "há" é para sempre in-fundado, e que o pensamento, consagrando-se às estruturas e às essências, deixa fora de seu campo a vitalidade interruptora do evento? Que a força do lugar é tal que, no ponto indecidível do fora-de-lugar, a razão vacila e cede o passo ao irracional? É isso que dá a entender a folha 10, onde se enuncia que "nada terá tido lugar senão o lugar". A "memorável crise" que teria sido representada pelo evento absoluto simbolizado no lance de dados teria tido esse privilégio de escapar à lógica do resultado, o evento se teria consumado "para preparar todo o nulo resultado humano", o que quer dizer: o ultra-um do número teria transcendido a lei humana, demasiado humana, da conta-por-um, que determina que o múltiplo — visto que o um não é — não pode existir senão como resultado de uma estrutura. Pela absolutez de um gesto, uma interrupção autofundadora teria fundido a eventualidade e a conta, o acaso se teria afirmado e abolido no excesso-de-um, "emanação estelar" de um evento em que se decifra a essência do evento. Mas não. "O inferior marulho insignificante" da superfície marinha, o puro sítio desta vez desprovido de toda interioridade, mesmo fantasmática, vem "dispersar o ato vazio". Senão, nos diz Mallarmé, se acaso o evento absoluto tivesse podido se produzir, a "mentira" desse ato (mentira que é a ficção de uma verdade) teria provocado a ruína da indiferença do lugar, "a perdição [...] do vago". Visto que ele não pôde se engendrar, é preciso, ao que parece, admitir que "o vago" prevalece, que o lugar é soberano, que "nada" é o verdadeiro nome do que ocorre, e que a poesia, linguagem ajustada à fixação

eterna do-que-ocorre, não se distingue dos usos comerciais em que as palavras têm por vil ofício fazer promover a troca do imaginário dos vínculos, a próspera e vã realidade.

Ora, não é essa a última palavra. A folha 11, aberta por um "exceto talvez" em que se lê uma promessa, inscreve subitamente, ao mesmo tempo fora de todo cálculo possível — portanto, numa estrutura que é, ela própria, a do evento —, e sintetizando tudo o que precede, o duplo estelar do lance de dados suspenso: A Ursa Maior (a constelação "no rumo [...] do Setentrião") enumera suas sete estrelas, efetua "o choque sucessivo sideralmente de uma conta total em formação". Ao "nada" da folha precedente responde, fora de lugar ("tão longe que um lugar se funde com um além"), a figura essencial do número, e, portanto, o conceito do evento. Esse evento é, por certo, ao mesmo tempo *advento* de si mesmo ("velando / duvidando / tramando / brilhando e meditando") e *resultado*, ponto de parada ("antes de se deter em algum ponto último que o sagre").

Como isso é possível? Para compreendê-lo, é preciso lembrar que, ao fim das metamorfoses em que se inscrevia a indecisão (braço do mestre, vela, pluma, Hamlet, sereia), não é ao não-gesto que chegamos, mas à equivalência entre o gesto (lançar os dados) e o não-gesto (não os lançar). A pluma que retornava às "espumas originais" era, assim, o símbolo purificado do indecidível, ela não significava a renúncia à ação. Que "nada" tenha tido lugar queria, portanto, dizer somente que nada de *decidível na situação* podia figurar o evento enquanto tal. Fazendo prevalecer o lugar sobre a idéia de que um evento possa ser nele calculado, o poema consuma a essência do próprio evento, que é justamente ser, desse ponto de vista, incalculável. O "há" puro é simultaneamente acaso e número, múltiplo e excesso-de-um, de modo que a apresentação cênica de seu ser gera somente não-ser, pois todo existente invoca, ele próprio, a necessidade estruturada do um. Enquanto múltiplo in-fundado, autopertença, assinatura indivisa de si, o evento não pode senão se indicar além de toda situação, ainda que seja preciso apostar que ele se manifestou.

Assim, a coragem que há em tomar o gesto em sua equivalência ao não-gesto, e de arriscar assim a abolição no sítio, é recompensada pelo surgimento supranumerário da constelação, que fixa no céu das Idéias, o excesso-de-um do evento.

É verdade que a Ursa Maior — essa contagem arbitrária, que é total de um quatro e de um três, e nada tem a ver, portanto, com a Parousia da conta suprema que o duplo seis, por exemplo, simbolizaria — é "fria de esquecimento e de desuso", pois a eventuralidade do evento é tudo menos uma calorosa presença. No entanto, a constelação equivale subtrativamente, "em alguma superfície vacante e superior", a todo ser de que é capaz o que advém, e que nos impõe, por tarefa, interpretá-lo, uma vez que nos é impossível querê-lo.

Assim, a conclusão desse texto prodigioso, o mais denso possível sobre a seriedade límpida de um drama conceitual, é uma máxima, da qual dei não há muito uma outra versão em minha *Teoria do sujeito*. A ética, eu dizia, equivale ao imperativo: "Decide, a partir do indecidível". Mallarmé escreve: "Todo pensamento emite um lance de dados." Do fato de que "um lance de dados jamais abolirá o acaso" não devemos concluir pelo niilismo, pela inutilidade da ação, menos ainda pelo culto gerencial da realidade e dos laços fictícios que nela pululam. Pois se o evento é errático, e a partir das situações não podemos decidir se ele existe ou não existe, toca-nos apostar, isto é,

legiferar sem lei quanto a essa existência. Sendo a indecidibilidade um atributo racional do evento, a garantia salvadora de seu não-ser, não há outra vigilância senão tornar-se para ela ao mesmo tempo, pela angústia da hesitação como pela coragem do fora-de-lugar, tanto a pluma, que "volteja em torno do abismo", quanto a estrela, "nas alturas talvez".

V

O Evento: Intervenção e Fidelidade. Pascal/Escolha; Hölderlin/Dedução

MEDITAÇÃO VINTE

A intervenção: escolha ilegal de um nome do evento, lógica do Dois, fundação temporal

Deixei a questão do evento (meditação 7) no ponto em que a situação não dá nenhum apoio para se decidir se o evento lhe pertence ou não. Essa indecidibilidade é um atributo intrínseco do evento, dedutível do matema em que se inscreve sua forma-múltipla. Mostrei as conseqüências das duas decisões possíveis: se o evento não pertence à situação, nada teve lugar, pois, por outro lado, os termos de seu sítio não se apresentaram; se pertence à situação, ele se interpõe entre o vazio e si mesmo, e se encontra então determinado como ultra-um.

Visto que é por essência que o evento é um múltiplo cuja pertença à situação é indecidível, decidir que ele lhe pertence é uma aposta que jamais podemos esperar que seja legítima, uma vez que toda legitimidade remete à estrutura da situação. Conheceremos, sem dúvida, as conseqüências da decisão, mas não poderemos remontar aquém do evento para ligar essas conseqüências a alguma origem fundada. Como diz Mallarmé, a aposta de que alguma coisa teve lugar não pode abolir o acaso desse ter-tido-lugar.

Além disso, o procedimento de decisão requer certo grau de separação prévia em relação à situação, um coeficiente de inapresentável. Pois a situação, ela própria, na plenitude dos múltiplos que ela apresenta como resultados-uns, não pode fornecer aquilo com que ordenar integralmente tal procedimento. Se o pudesse fazer, é que o evento não seria indecidível.

Para dizê-lo de outra maneira: não poderia *existir* procedimento regrado necessário, ajustado à decisão concernente à eventuralidade de um múltiplo. Mostrei, em particular, que o estado de uma situação não garante nenhuma regra dessa ordem, pois o evento, produzindo-se num sítio, isto é, um múltiplo na borda do vazio, não é jamais reassegurado como parte pelo estado. Não podemos, portanto, nos apoiar numa suposta *inclusão* do evento para concluir por sua *pertença*.

Chamo *intervenção* todo procedimento pelo qual um múltiplo é reconhecido como evento.

"Reconhecimento" implica aparentemente, aqui, duas coisas que a unicidade do gesto interveniente acumula. Primeiro, que a forma do múltiplo seja designada como

eventural, isto é, conforme ao matema do evento: esse múltiplo é tal que se compõe (que faz um), por um lado, dos elementos representados de seu sítio, e, por outro, de si mesmo. Depois, que decidamos que esse múltiplo, assim determinado quanto à sua forma, é um termo da situação, pertence a ela. A intervenção consiste, ao que parece, em apontar que houve indecidível, e decidir sua pertença à situação.

Ora, o segundo sentido da intervenção suprime o primeiro. Pois se a essência do evento é ser indecidível, a decisão o anula como evento. Não temos, no tocante à decisão, mais do que um termo da situação. A intervenção parece, portanto — como Mallarmé o percebe na metáfora do gesto evanescente —, uma auto-rescisão de seu sentido. Mal tomada a decisão, o que fazia com que houvesse lugar para decisão desaparece na uniformidade da apresentação-múltipla. Este seria um dos paradoxos da ação, cuja chave é a decisão, pois aquilo a que ela se aplica, e que é a exceção de um acaso, se encontra, pelo gesto mesmo que o designa, devolvido ao destino comum e submetido ao efeito de estrutura. A ação malograria necessariamente em *deter* o traço-de-um excepcional em que se funda. Esse é certamente um dos sentidos possíveis da máxima de Nietzsche concernente ao Eterno Retorno do Mesmo. A vontade de potência, que é a capacidade interpretante da decisão, carregaria em si mesma a certeza de que sua conseqüência inelutável é a repetição ampliada das leis da situação. Ela teria por destino não querer o Outro senão enquanto novo suporte do Mesmo. O ser-múltiplo, despedaçado no acaso de uma inapresentação que só uma vontade ilegal legaliza, voltaria, com a lei da conta, a infligir o resultado-um ao inaudito ilusório das conseqüências. Sabemos bastante bem que conclusões políticas pessimistas, e que culto niilista da arte o nietzscheísmo "moderado" (digamos, não nazista) extrai desta avaliação da vontade. Pois a própria metafórica do Super-homem não faria senão captar, no extremo da revanche doentia dos fracos, da onipresença de seu ressentimento, o retorno resoluto do reinado pré-socrático da potência. O homem, doente do homem, encontraria a Grande Saúde no evento de sua própria morte, a cujo respeito ele decidiria que ela anuncia que "o homem é o que deve ser superado". Mas esse "superar" é igualmente o retorno da origem, e curar, ainda que a si mesmo, não é senão se reidentificar segundo a força imanente da vida.

Na verdade, o paradoxo da intervenção é mais complexo, e isto porque é impossível dissociar seus dois aspectos: reconhecimento da forma eventural de um múltiplo, e decisão relativa a sua pertença à situação.

Um evento de sítio X pertence a si mesmo, $e_X \in e_X$. Reconhecê-lo como múltiplo supõe que ele *já* tenha sido nomeado, para que esse significante supranumerário, e_X, possa ser considerado um elemento do um-múltiplo que ele é. O ato de nomeação do evento é o que o constitui, não como real — afirmaremos sempre que esse múltiplo adveio —, mas como suscetível de uma decisão quanto a sua pertença à situação. A essência da intervenção consiste — no campo aberto por uma hipótese interpretativa, cujo objeto *apresentado* é o sítio, portanto um múltiplo na borda do vazio (hipótese que concerne ao "há" do evento) — em nomear esse "há" e em desdobrar as conseqüências dessa nomeação no espaço da situação a que pertence o sítio.

Que entendemos aqui por "nomeação"? Uma outra forma da pergunta é: com que recursos conexos com a situação podemos contar para prender no significante o múltiplo paradoxal que é o evento, e ter assim a possibilidade de sua pertença, anteriormente

indizível, à situação? Nenhum termo apresentado da situação pode assegurar isso, pois o efeito de homonímia apagaria imediatamente tudo que o evento contém de inapresentável, e, ademais, introduziríamos com isso, na situação, um equívoco em que se aboliria toda capacidade interveniente. O próprio sítio não pode nomear o evento, mesmo que sirva para circunscrevê-lo, para qualificá-lo. Pois o sítio *é* um termo da situação, e seu ser-na-borda-do-vazio, se convém à possibilidade do evento, não produz em absoluto sua necessidade. A revolução de 1789 é sem dúvida "francesa"; a França não é o que engendra e nomeia sua eventuralidade. É antes a revolução que, depois, confere retroativamente sentido — por se ter inscrito nela, por decisão — a essa situação histórica que chamamos a França. Assim, também, o relativo impasse em que se encontra, por volta de 1840, o problema da resolução por radicais das equações do quinto grau ou mais, define — como todo impasse teórico — um sítio eventural para as matemáticas (para a ontologia); ele não determina a revolução conceitual de Evariste Galois, o qual, aliás, percebia com especial acuidade que todo seu ofício era obedecer à injunção contida nas obras dos que o haviam precedido, porque ali se encontravam "idéias prescritas sem que os autores o soubessem". Galois reconhecia, assim, a função do vazio na intervenção. Da mesma maneira, foi a teoria das extensões galoisianas que conferiu retroativamente à situação "resolução por radicais" seu verdadeiro sentido.

Se é, portanto — como o diz Galois —, o despercebido do sítio que funda a nomeação eventural, podemos admitir que aquilo que a situação propõe como apoio para essa nomeação não é o que ela apresenta, mas o que ela inapresenta.

A intervenção tem por operação inicial *fazer nome de um elemento inapresentado do sítio para qualificar o evento de que esse sítio é o sítio*. O x de que se indexa o evento e_x não será doravante mais o X, que nomeia esse termo existente da situação que é o sítio, mas um $x \in X$, que X, na borda do vazio, conta por um na situação sem que esse x seja por ele mesmo apresentado — ou existente, ou um — nessa situação. O nome do evento é extraído do vazio em cuja borda está a apresentação intra-situacional de seu sítio.

Como isso é possível? Antes de responder a esta pergunta — resposta que só se elaborará ao longo das meditações por vir —, exploremos suas conseqüências.

a. Não se deve confundir o elemento inapresentado "ele próprio", isto é, sua pertença elementar, ao sítio do evento, e sua função de nomeação do múltiplo-evento, múltiplo ao qual, por outro lado, ele pertence. Se reescrevemos o matema do evento (meditação 17):

$$e_x = \{x \in X, e_x\}$$

vemos que, se e_x pudesse ser *identificado* a um elemento x do sítio, esse matema seria redundante. De fato, e_x designaria simplesmente o conjunto dos elementos (representados) do sítio, inclusive ele mesmo. A menção de e_x seria inútil. É preciso, pois, entender que o termo x tem uma dupla função. Por um lado, ele é $x \in X$, elemento inapresentado do um apresentado do sítio, "contido" no vazio em cuja borda está o sítio. Por outro lado, ele indexa o evento à arbitrariedade do significante, arbitrariedade limitada, contudo, por essa única lei segundo a qual é do vazio que deve emergir o nome

do evento. É nessa dupla função que está calçada a capacidade interveniente, a partir da qual se decide que o evento pertence à situação. A intervenção toca o vazio, e, portanto, se subtrai à lei do conta-por-um que rege a situação, precisamente porque seu axioma inaugural *não está ligado ao um, mas ao dois*. Enquanto um, o elemento do sítio que indexa o evento não existe, sendo inapresentado. O que induz sua existência é a decisão pela qual ele advém ao dois, enquanto ele mesmo ausente *e* enquanto nome supranumerário.

b. Já é sem dúvida enganoso falar *do* termo *x* que serve de nome ao evento. De fato, como ele se deixaria distinguir no vazio? A lei do vazio é a in-diferença (meditação 5). "O" termo que serve de nome ao evento é por si mesmo anônimo. O evento tem por nome o sem-nome, e é de tudo o que advém que só podemos dizer o que ele é, referindo-o a seu Soldado desconhecido. Pois se o termo que indexa o evento fosse extraído pela intervenção em nomeações existentes, referidas a termos diferenciáveis na situação, seria preciso admitir que a conta-por-um estrutura de ponta a ponta a própria intervenção, e que, portanto, "nada teve lugar senão o lugar". Do termo que serve de índice ao evento podemos dizer somente, embora ele seja o um de sua dupla função, que ele pertence ao sítio. Seu nome próprio é assim o nome comum, "pertencer ao sítio". Ele é *um* indistinguível do sítio, projetado pela intervenção no dois da designação eventural.

c. Essa nomeação é essencialmente ilegal, uma vez que não se pode conformar a nenhuma *lei* da representação. Mostrei que o estado de uma situação — sua metaestrutura — serve para fazer-um de todas as partes no espaço da apresentação. Assim, é assegurada a representação. Dado um múltiplo de múltiplos apresentados, seu nome, correlato de seu um, é um *assunto de estado*. Mas como a intervenção retira o significante supranumerário do vazio que borda o sítio, a lei estatal se interrompe aí. A *escolha* que opera a intervenção é, para o estado, portanto para a situação, uma não-escolha, pois nenhuma regra existente pode especificar *o* termo inapresentado que é assim escolhido como nome do puro "há" eventural. Diremos também: sem dúvida, podemos dizer que o termo do sítio que nomeia o evento é um *representante* do sítio. Tanto mais que seu nome anônimo é: "pertence ao sítio". No entanto, essa representação não é jamais reconhecível a partir da situação — ou de seu estado —, porque justamente nenhuma lei de representação autoriza assim a se determinar um anônimo de cada parte, um puro termo qualquer, menos ainda a se estender esse ilegal procedimento, pelo qual, de cada múltiplo, incluído sairia — por que milagre de uma escolha sem regra? — um representante desprovido de qualquer outra qualidade que não sua pertença a esse múltiplo, ao próprio vazio, tal que a singularidade absoluta do sítio assinala a sua borda. A escolha do representante não pode, na situação, ser admitida como representação. Diferentemente — por exemplo — do "sufrágio universal", que fixa estatalmente um procedimento uniforme de designação dos representantes, a escolha interveniente projeta na indexação significante um termo que nada na situação autoriza, por qualquer regra que seja, a se distinguir dos demais.

d. Evidentemente, tal interrupção da lei representativa inerente a toda situação não é possível em si mesma. Assim, também, a escolha interveniente não é efetiva senão pondo em risco o um. É apenas *para o evento*, portanto para a nomeação de um múltiplo paradoxal, que o termo escolhido pelo interveniente representa o vazio. Esse nome — que circula depois na situação, segundo as conseqüências regradas da decisão interve-

niente que nela se inscreve — não é jamais o nome de *um* termo, mas do evento. Podemos dizer assim que, diferentemente da lei da conta, a intervenção só estabelece o um do evento como um-não-um, uma vez que sua nomeação escolhida, ilegal, supranumerária e extraída do vazio só obedece em eclipse ao princípio "há um". À medida que é nomeado e_x, o evento é precisamente *esse* evento; à medida que seu nome é um representante sem representação, o evento permanece anônimo e incerto. O excesso de um está também aquém do um. O evento que prende no ser-apresentado a capacidade interveniente permanece suturado ao inapresentável. É que a essência do ultra-um é o Dois. Considerado, não em seu ser-múltiplo, mas em sua posição, ou sua situação, um evento é mais um *intervalo* do que um termo: ele se estabelece, na retroação interveniente, entre o anonimato vazio que borda o sítio e o a-mais de um nome. O matema inscreve, aliás, essa cisão originária, pois ele só determina a composição-uma do evento e_x, distinguindo aí, de si mesmo, os elementos representados do sítio, donde provém, por outro lado, seu nome.

O evento é ultra-um, além de se interpor entre o vazio e si mesmo, porque ele é aquilo em que se funda a máxima "há Dois". O Dois assim invocado não é a reduplicação do um da conta, a repetição dos efeitos da lei. É um Dois originário, um intervalo de suspense, o efeito cindido de uma decisão.

e. Observaremos que, assim referido a um duplo efeito de borda — borda do vazio e borda do nome —, a intervenção, da qual procede que o evento nomeado circule na situação, se é decisão quanto à pertença à situação, permanece ela própria indecidível. Ela só é reconhecida na situação por suas conseqüências. De fato, o que afinal é apresentado é e_x, o nome do evento. Mas aquilo de que ele se sustenta, sendo ilegal, não pode advir tal qual à apresentação. Continuará sempre duvidoso, portanto, que tenha havido evento, salvo pelo interveniente, que decide sua pertença à situação. O que haverá são as conseqüências de um múltiplo particular, contadas por um na situação, e a cujo respeito se manifesta que não eram calculáveis. Em suma, haverá acaso na situação, mas o interveniente jamais pode legitimamente pretender que o ponto de interrupção da lei onde se origina esse acaso depende de uma decisão de pertença concernente aos arredores de um sítio definido. É certo que poderemos sempre afirmar que algo de indecidível foi decidido, ao preço de confessar que continua indecidível que essa decisão sobre o indecidível tenha sido tomada por alguém. Assim, o interveniente pode ser ao mesmo tempo inteiramente responsável pelas conseqüências regradas do evento e inteiramente incapaz de se vangloriar de ter desempenhado um papel decisivo no próprio evento. A intervenção gera uma disciplina; ela não libera nenhuma originalidade. Não há herói do evento.

f. Se nos voltamos agora para o estado da situação, vemos que ele não pode reassegurar a pertença desse nome supranumerário que circula o acaso, senão ao preço da suspensão do vazio que ele tem por função excluir. Quais são, de fato, as *partes* do evento? O que está incluído nele? Ao evento pertencem tanto os elementos de seu sítio quanto ele próprio. Os elementos do sítio estão inapresentados. A única "parte" que eles compõem para o estado é, portanto, o próprio sítio. Por outro lado, o nome supranumerário, e_x, doravante circulando pelo efeito da intervenção, tem a propriedade de se pertencer a si mesmo. Sua parte reconhecível é, portanto, sua própria unicidade, ou (meditação 7) o singleto $\{e_x\}$. Os termos que o estado registra, garantia da conta-por-um

das partes, são finalmente o sítio, e o arranjo-em-um do nome do evento, ou seja, X e $\{e_x\}$. O estado fixa portanto, a jusante da intervenção, o termo $\{X, \{e_x\}\}$ como forma canônica do evento. Trata-se realmente de um Dois (o sítio tal como contado por um, e um múltiplo feito um), mas o problema é que entre esses dois termos *não há nenhuma relação*. O matema do evento e a lógica da intervenção mostram que, entre o sítio X e o evento interpretado e_x, há uma dupla conexão: por um lado, os elementos do sítio pertencem ao evento, considerado como múltiplo, isto é, em seu ser; por outro lado, o índice nominal x é escolhido como representante ilegal da inapresentabilidade do sítio. O estado, porém, nada pode saber de tudo isso, pois a inapresentabilidade e o ilegal são o que ele afasta. É certo que o estado estabelece que tenha havido algo de novo, na situação, sob a forma da representação de um Dois que justapõe o sítio (já reconhecido) e o singleto do evento (posto em circulação pela intervenção). O que é assim justaposto permanece, no entanto, essencialmente des-ligado. O nome não tem com o sítio nenhuma relação estatalmente discernível. Entre os dois, *não há senão o vazio*. Ou ainda: o Dois que o sítio e o evento formam, arranjado em um, é para o estado um múltiplo apresentado, e incoerente. O evento advém ao estado como o ser de um enigma. Por que se deve (e se deve) registrar como parte da situação esse par cuja pertinência *nada* marca? Por que esse múltiplo e_x, errando a esmo, se encontra essencialmente conectado ao respeitável X que é o sítio? O perigo de disfunção da conta, neste caso, é que a representação do evento inscreve às cegas sua essência de intervalo, estatizando-a sob a forma de uma conexão desconectada, de um par irracional, de um-múltiplo cujo um é sem lei.

Trata-se, aliás, de um enigma empiricamente clássico. A cada vez que um sítio é o teatro de um evento real, o estado — no sentido político, por exemplo — vê claramente que é preciso designar o par do sítio (a fábrica, a rua, a universidade) e do singleto do evento (a greve, a agitação, a desordem), mas não consegue chegar a fixar a racionalidade da ligação. Da mesma maneira, é uma lei do estado ver na anomia desse Dois — e isso é uma confissão de disfunção da conta — *a mão do estrangeiro* (o agitador externo, o terrorista, o professor perverso). Não importa que os agentes do estado creiam ou não no que dizem. O que conta é a necessidade do enunciado. Pois essa metáfora é, na realidade, a do próprio vazio: algo de inapresentado *opera*, é isto que o estado acaba por dizer, pela designação de uma causa exterior à situação. O estado colmata a aparição da imanência do vazio pela transcendência do culpado.

Na verdade, a estrutura de intervalo do evento foi projetada numa excrescência estatal necessariamente incoerente. Que ela é incoerente eu já disse, e o vazio transpira aí na junta impensável dos termos heterogêneos que o compõem. Que seja uma excrescência é dedutível. Lembro (meditação 8) que uma excrescência é um termo representado (pelo estado da situação) mas não apresentado (pela estrutura da situação). O que é apresentado, no caso, é o próprio evento, e_x, e só ele. O par representativo $\{X, \{e_x\}\}$, emparelhamento heteróclito do sítio e do arranjo-em-um do evento, não passa, de fato, do efeito mecânico do estado, que inventaria as partes da situação. Não é apresentado em lugar algum. Todo evento se dá, portanto, na superfície estatal da situação, por uma excrescência cuja estrutura é um Dois sem conceito.

g. Em que condições a intervenção é possível? Trata-se aqui de empreender um longo processo crítico da realidade da ação e de fundar a tese: há novo no ser, tese antagônica à máxima do Eclesiastes: *"Nihil novi sub sole."*

Eu disse que a intervenção exigia uma espécie de pré-separação em relação à lei imediata. Uma vez que seu referente é o vazio, tal como o atesta a fratura de sua borda — o sítio —, e que sua escolha é ilegal — representante sem representação —, ela não é apreensível como efeito-de-um, ou estrutura. Mas como o que é um-não-um é justamente o próprio evento, parece haver um círculo aí. O evento, como lançamento em circulação interveniente de seu nome, parece não poder se apoiar senão nesse outro evento, igualmente vazio para a estrutura, que é a própria intervenção.

De fato, não há outro recurso contra esse círculo senão cindir seu ponto de colagem. É certo que só o evento, figura aleatória do não-ser, funda a possibilidade da intervenção. A tal ponto que, se nenhuma intervenção o faz circular na situação a partir de uma retirada de elementos do sítio, o evento, desprovido de todo ser, radicalmente subtraído à conta-por-um, não existe. Para evitar o curioso reenvio em espelho do evento e da intervenção — do fato e da interpretação —, *é preciso atribuir a possibilidade da intervenção às conseqüências de um outro evento.* A recorrência eventural é o que funda a intervenção, ou: não há capacidade interveniente, constitutiva da pertença de um múltiplo eventural a uma situação senão na rede das conseqüências de uma pertença anteriormente decidida. A intervenção é o que apresenta um evento para o advento de um outro. É um entre-dois eventural.

Isto quer dizer que a teoria da intervenção é o nó de toda teoria do tempo. O tempo, se não é coextensivo à estrutura, se não é a *forma sensível da Lei*, é a própria intervenção, pensada como distância entre dois eventos. A essencial historicidade da intervenção não remete ao tempo como a um meio mensurável. Ela se estabelece porque a capacidade interveniente só se separa da situação apoiando-se na circulação, já decidida, de um múltiplo eventural. Somente esse apoio, combinado à freqüentação do sítio, pode introduzir, entre a intervenção e a situação, uma parte suficiente de não-ser para que o ser mesmo, enquanto ser, seja aí asseverado sob a forma da inapresentabilidade e do ilegal, e, portanto, em última instância, da multiplicidade inconsistente. O tempo é aqui, mais uma vez, a exigência do Dois: para que haja evento é preciso que se possa estar no ponto das conseqüências de um outro. A intervenção é o traço tomado de um múltiplo paradoxal já circulante na circulação de um outro. Ela é uma *diagonal* da situação.

Um importante efeito da recorrência eventural é que nenhuma intervenção opera legitimamente sob a idéia do primeiro evento, ou do começo radical. Podemos chamar *esquerdismo especulativo* todo pensamento do ser que se alimenta do tema de um começo absoluto. O esquerdismo especulativo imagina que a intervenção só se autoriza por si mesma, e rompe com a situação sem outro apoio além de sua própria vontade negativa. Essa aposta imaginária numa novidade absoluta — "quebrar em dois a história do mundo" — ignora que o real das condições de possibilidade da intervenção é sempre a circulação de um evento já decidido, e por conseguinte o pressuposto, ainda que implícito, de que já houve uma intervenção. O esquerdismo especulativo é fascinado pelo ultra-um do evento, e acredita poder, em seu nome, recusar toda imanência ao regime estruturado da conta-por-um. E como o ultra-um tem por estrutura o Dois, é a uma hipóstase maniqueísta que conduz inelutavelmente, em todas as ordens do pensa-

mento, o imaginário do começo radical. A violência desse falso pensamento se enraíza na representação de um Dois imaginário, cuja parusia temporal o ultra-um do evento, Revolução ou Apocalipse, marca, pelo excesso do um. Isso é ignorar que o próprio evento só existe à medida que se *submeteu,* por uma intervenção cuja possibilidade exige a recorrência — e portanto o não-começo —, à estrutura regrada da situação, e que assim toda novidade é relativa, só sendo legível *a posteriori* como o acaso de uma ordem. O que a doutrina do evento nos ensina é antes que todo esforço é o de acompanhar suas conseqüências, não exaltar sua ocorrência. Assim como não há herói, não há arauto angélico do evento. O ser não começa.

A verdadeira dificuldade reside em que as conseqüências de um evento, estando submetidas à estrutura, não são discerníveis como tais. Assinalei essa indecidibilidade, pela qual o evento não é possível a menos que se assegure, por procedimentos especiais, que as conseqüências de um evento são eventurais. É por isso que ela se funda tão-somente numa *disciplina* do tempo, que controla de ponta a ponta as conseqüências do lançamento em circulação do múltiplo paradoxal, e sabe a todo momento discernir sua conexão com o acaso. Chamarei *fidelidade* esse controle organizado do tempo.

Intervir é efetuar, na borda do vazio, o ser-fiel à sua borda anterior.

MEDITAÇÃO VINTE E UM

Pascal

"A história da Igreja deve ser propriamente chamada a história da verdade." *Pensamentos*

Lacan costumava dizer que, ainda que nenhuma religião fosse verdadeira, o cristianismo não deixava de ser aquela que tocava mais de perto a questão da verdade. Podemos entender esta afirmação de muitas maneiras. Minha própria escuta é a seguinte: no cristianismo, e somente nele, se diz que a essência da verdade supõe o ultra-um eventural e que remeter-se a ela não envolve a contemplação — ou o conhecimento imóvel —, mas a intervenção. Pois, no cerne do cristianismo, há esse evento, situado e exemplar, que é a morte do filho de Deus na cruz. E, ao mesmo tempo, a crença não se refere centralmente ao ser-um de Deus, a seu poder infinito; ela tem por núcleo interveniente o sentido a constituir dessa morte, e a organização da fidelidade a esse sentido. Como diz Pascal: "Fora de Jesus Cristo, não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos."

Todos os parâmetros da doutrina do evento estão, assim, dispostos no cristianismo, no interior, contudo, dos restos de uma ontologia da presença, a cujo respeito mostrei, em particular (meditação 13), que ela diminuía o conceito do infinito.

a. O múltiplo eventural se produz nesse sítio especial que é, para Deus, a vida humana, convocada em sua borda, sob a pressão de seu vazio, isto é, no símbolo da morte, e da morte sofredora, supliciada, cruel. A Cruz é a figura desse múltiplo insensato.

b. Nomeado progressivamente pelos apóstolos — corpo coletivo da intervenção — de "morte de Deus", esse evento pertence a si mesmo, pois sua eventuralidade verdadeira não é que houve morte, ou suplício, mas que se tratava de Deus. Todos os episódios concretos do evento (a flagelação, os espinhos, a via-crúcis, etc.) só são o ultra-um do evento à medida que o Deus encarnado os suporta. A hipótese interveniente de que este é realmente o caso se interpõe entre a nulidade comum desses detalhes, ela mesma na borda do vazio (da morte), e a unicidade gloriosa do evento.

c. A essência última do ultra-um eventural é o Dois, sob a forma particularmente impressionante de uma cisão do Um divino, o Pai e o Filho, que destrói, na verdade, duradouramente, toda reunião da transcendência divina na simplicidade de uma Presença.

d. A metaestrutura da situação, especialmente o poder público romano, registra esse Dois sob a forma da justaposição heteróclita de um sítio (a província palestina e seus fenômenos religiosos) e de um singleto sem alcance (a execução de um agitador), apresentando, ao mesmo tempo, que é convocado aqui um vazio, que embaraçará duradouramente o Estado. Desse embaraço, ou dessa convicção latente de que há loucura aí, são testemunhas, no nível do relato, a distância conservada por Pilatos (como esses judeus se safam com suas histórias obscuras) e, mais tarde, no nível do documento, as instruções solicitadas por Plínio, o Jovem, a Trajano com relação ao tratamento a reservar aos cristãos, claramente designados como uma exceção subjetiva incômoda.

e. A intervenção se apóia na circulação, nos meios judaicos, de um outro evento, a falta original de Adão, que a morte do Cristo vem comutar. A conexão entre o pecado original e a redenção funda realmente o tempo cristão como tempo do exílio e da salvação. Há uma historicidade essencial do cristianismo, ligada à intervenção dos apóstolos como lançamento em circulação do evento da morte de Deus, ela mesma escorada na promessa de um Messias, a qual organizava a fidelidade ao exílio inicial. O cristianismo é de ponta a ponta estruturado pela recorrência eventural, e se prepara, ademais, para o acaso divino do terceiro evento, o Juízo Final, quando se consumará a destruição da situação terrestre, e o estabelecimento de um novo regime de existência.

f. Esse tempo periodizado organiza uma diagonal de situação, em que a religação, ao acaso do evento, das conseqüências regradas que ele acarreta permanece discernível pelo efeito de uma *fidelidade institucional*. Entre os judeus, os profetas são os agentes especiais do discernível. Eles interpretam sem trégua, na trama densa dos múltiplos apresentados, o que é do domínio das conseqüências da falta, o que torna legível a promessa, e o que não passa da marcha do mundo. Entre os cristãos, a Igreja, primeira instituição da história humana a pretender a universalidade, organiza a fidelidade ao evento-Cristo, e designa expressamente os que a apóiam nessa tarefa como "os fiéis".

O gênio particular de Pascal foi se ter proposto a renovar e manter o núcleo eventural da convicção cristã nas condições absolutamente modernas, e inauditas, criadas pelo advento do sujeito da ciência. Pascal percebeu muito bem que, ao fim e ao cabo, essas condições iriam arruinar o edifício demonstrativo, ou racional, com o qual os Doutores medievais tinham edificado a crença. Ele iluminou esse paradoxo de que, no momento mesmo em que a ciência legiferava enfim, demonstrativamente, sobre a natureza, o Deus cristão só podia permanecer no centro da experiência subjetiva se pertencesse a uma lógica completamente diversa, se fossem abandonadas as "provas da existência de Deus", e se fosse restituída a pura força eventural da fé. Ter-se-ia podido acreditar, de fato, que, com o advento de uma matemática do infinito e de uma mecânica racional, a questão que se impunha aos cristãos era ou renovar as provas, alimentando-as com a expansão científica (coisa que tentarão fazer no século XVIII pessoas como padre Pluche, com sua apologética das maravilhas da natureza, tradição que persevera até Teilhard de Chardin), ou separar completamente os gêneros, e estabelecer que a esfera religiosa está fora do alcance, ou é indiferente, em relação ao desenvolvimento do pensamento científico (sob sua forma forte, esta é a doutrina de Kant, com a radical separação das faculdades, e sob sua forma fraca, é o "suplemento de alma"). Pascal é dialético ao não se contentar com nenhuma dessas duas vias. A primeira lhe parece — com razão — conduzir apenas a um Deus abstrato, uma espécie de ultramecânico, o

Deus de Descartes ("inútil e incerto"), que se tornará o Deus-relojoeiro de Voltaire, inteiramente compatível com a execração do cristianismo. A segunda não satisfaz sua própria vontade, contemporânea do elã matemático, de uma doutrina unificada e total, em que a distinção firme das ordens (razão e caridade não estão de fato no mesmo plano, e por aí Pascal, apesar de tudo, antecipa Kant) não deve entravar a unidade existencial do cristão e a mobilização de todas as suas capacidades no único querer religioso, pois "o Deus dos cristãos [...] é um Deus que preenche a alma e o coração dos que ele possui [...]; que os torna incapazes de outro fim senão ele mesmo". Assim, a questão pascaliana não é a do conhecimento do Deus contemporâneo da nova etapa da racionalidade. O que ele pergunta é: o que é, hoje, um sujeito cristão? E é por isso que Pascal recentra toda sua apologética num ponto muito preciso: o que pode fazer um ateu, um libertino, *passar* da incredulidade ao cristianismo? Não é exagero dizer que a modernidade, até hoje desconcertante, de Pascal se prende a que ele prefere de longe um ímpio resoluto ("ateísmo: prova de força da alma") a um crente morno ou a um deísta cartesiano. E por que, senão porque o niilista libertino lhe parece muito mais significativo e moderno do que os amantes de contemporizações, que se *acomodam* tanto à autoridade social da religião quanto às rupturas do discurso racional? Para Pascal o cristianismo decide sua existência, nas novas condições do pensamento, não por sua capacidade flexível de manutenção institucional no seio de uma cidade transtornada, mas por seu poder de captação subjetiva sobre esses representantes típicos do novo mundo que são os materialistas sibaritas e desesperados. É a eles que Pascal se dirige com ternura e sutileza, não exibindo, em contrapartida, para com os cristãos honestos, mais do que um terrível desprezo sectário, a cujo serviço põe — nas *Provinciais*, por exemplo — um estilo violento e ardiloso, um gosto imoderado pelo sarcasmo, e não pouca má-fé. Aliás, o que singulariza a prosa de Pascal, a ponto de arrancá-la de seu tempo e de aproximá-la, por sua límpida rapidez, do Rimbaud de *Uma temporada no inferno,* é uma espécie de urgência em que o trabalho do texto (Pascal reescreve dez vezes a mesma passagem) é consagrado a um interlocutor definido e empedernido, na angústia de não fazer tudo o que é preciso para convencê-lo. Assim, o estilo de Pascal é o ápice do estilo interveniente. Esse imenso escritor transcendeu seu tempo pela vocação militante, tempo em que, no entanto, se afirma que, ao contrário, ela nos mergulha a ponto de nos fazer caducar de um dia para outro.

O paradoxo a partir do qual se pode apreender o que considero o próprio cerne da provocação pascaliana é o seguinte: por que esse cientista aberto, esse espírito moderno, faz absoluta questão de justificar o cristianismo por sua parte evidentemente mais fraca para o dispositivo racional pós-galileano, ou seja, a doutrina dos milagres? Não há alguma coisa de propriamente *louco* em escolher como locutor privilegiado o libertino niilista, formado na atomística de Gassendi, leitor das diatribes de Lucrécio contra o sobrenatural, e em tentar convencê-lo precisamente por um apelo ensandecido à historicidade dos milagres?

Pascal se aferra, contudo, à idéia de que "toda crença se assenta nos milagres"; apóia-se em santo Agostinho, declarando que ele não seria cristão sem os milagres; estabelece como axioma que "sem os milagres, não teríamos pecado não crendo em Jesus Cristo". Mais ainda: enquanto exalta o Deus cristão como Deus de consolação, Pascal excomunga aqueles que, contentando-se com essa ocupação da alma por Deus,

só prestam aos milagres uma atenção puramente formal. Esses, diz ele, "desonram seus [do Cristo] milagres". E, assim, "os que se recusam a crer nos milagres hoje, por uma pretensa contradição quimérica, não têm desculpa". E este grito: "Que ódio tenho dos que se passam por descrentes em milagres!"

Digamos sem mais delongas que o milagre — como o acaso de Mallarmé — é o emblema do evento puro como recurso da verdade. Sua função de excesso sobre a prova pontua, factualiza, aquilo em que se origina a possibilidade de se crer *em verdade*, e que Deus não seja rebaixado a esse puro objeto de saber com que se contenta o deísta. O milagre é o símbolo de uma interrupção da lei em que se anuncia a capacidade interveniente.

A doutrina de Pascal sobre esse ponto é muito complexa, pois articula, a partir do evento-Cristo, tanto sua recorrência quanto seu acaso. A dialética central é a da profecia e do milagre.

Uma vez que a morte do Cristo só se deixa interpretar como encarnação de Deus em face do pecado original, do qual é a comutação, é preciso legitimar seu sentido pela exploração da diagonal da fidelidade que une o primeiro evento (a queda, origem de nossa desgraça) ao segundo (a redenção, como evocação humilhada e cruel de nossa grandeza). As profecias, como disse, organizam esse vínculo. Pascal elabora a propósito delas uma teoria da interpretação. O entre-dois eventural que elas designam é *necessariamente* o lugar de um equívoco, o que Pascal chama de a obrigação das figuras. Por um lado, se o Cristo é o evento que só pode ser nomeado por uma intervenção fundada num fiel discernimento dos efeitos do pecado, é preciso que esse evento seja predito, "predição" designando aqui a capacidade interpretativa, ela própria transmitida ao longo dos séculos pelos profetas judeus. Por outro lado, para que o Cristo seja um evento, é preciso que até a regra de fidelidade, que autoriza a intervenção doadora de sentido, seja *surpreendida* pelo paradoxo do múltiplo. A única saída é que o sentido da profecia seja simultaneamente obscuro no tempo de sua enunciação e retroativamente claro a partir do momento em que o evento-Cristo, interpretado pela intervenção crente, estabelece sua verdade. A fidelidade, que prepara a intervenção fundadora dos apóstolos, é amplamente enigmática, ou dupla: "Toda a questão é saber se elas [as profecias] têm dois sentidos." O sentido material, ou grosseiro, produz clareza imediata e obscuridade essencial. O sentido propriamente profético, iluminado pela interpretação interveniente do Cristo e dos apóstolos, produz clareza essencial e *figura* imediata: "Cifra de duplo sentido: um claro e no qual é dito que o sentido está oculto." Pascal inventa a leitura sintomal. As profecias são continuamente obscuras em face de seu sentido espiritual, o qual só se confirma a partir do Cristo, mas elas o são desigualmente: certas passagens só são interpretáveis a partir da hipótese cristã, e fora dessa hipótese não funcionam — no regime do sentido grosseiro — senão de maneira incoerente e extravagante: "Esse sentido [o verdadeiro, o espiritual cristão] está encoberto por outro numa infinidade de lugares, e patente em alguns, raramente — mas de tal modo que os lugares em que está oculto são equívocos, e não podem convir aos dois; ao passo que, nos lugares em que está patente, são unívocos e só podem convir ao sentido espiritual." Assim, na trama textual profética do Antigo Testamento, o evento-Cristo recorta raros sintomas unívocos, a partir dos quais se ilumina, por associações sucessivas, a coerência geral de um

dos dois sentidos da obscuridade profética, em detrimento do que esses "figurativos" pareciam carregar de evidência grosseira.

Essa coerência, que funda no futuro do presente composto a fidelidade judaica no entre-dois do pecado original e da redenção, não permite, contudo, reconhecer aquilo que, aquém de sua função de verdade, constitui o ser mesmo do evento-Cristo, isto é, a eventuralidade do evento, o múltiplo que, no sítio da vida e da morte, se pertence a si mesmo. Sem dúvida, o Cristo é predito, mas o "Ele-foi-predito" só se demonstra pela intervenção que decide que esse homem supliciado, Jesus, é mesmo o Messias-Deus. Mal essa decisão interveniente é tomada, tudo fica claro e a verdade circula em toda a extensão da situação, sob o emblema que a nomeia, e que é a Cruz. No entanto, para apreendê-la, o duplo sentido figurativo das profecias não pode bastar. É preciso se fiar no evento de que extraímos, no cerne de seu vazio — a escandalosa morte do Cristo, que contradiz todas as figuras da glória do Messias —, o nome provocador. E o que sustenta essa confiança não poderia ser a clareza espalhada sobre o duplo sentido do texto judaico, que, ao contrário, depende dela. É, portanto, apenas o milagre que atesta, pela crença que se lhe atribui, que nos rendamos ao acaso consumado do evento, e não à necessidade da predição. Mas é preciso ainda que o próprio milagre não seja a tal ponto fulminante, e dirigido a todos; que se curvar a ele não passe de uma evidência necessária. Pascal está atento em resguardar o caráter vulnerável do evento, sua quase-obscuridade, de que depende que o sujeito cristão seja aquele que decide a partir do indecidível ("Impossível que Deus seja, impossível que ele não seja"), não aquele que é esmagado pela força seja de uma demonstração ("O Deus dos cristãos não consiste num Deus simplesmente autor das verdades geométricas"), seja de uma ocorrência prodigiosa, a qual está reservada para o terceiro evento, o último dia, quando Deus aparecerá "com tal estrondo de trovões e tal transtorno da natureza, que os mortos ressuscitarão e os mais cegos verão". Os milagres que indicam que o evento-Cristo teve lugar são destinados, por sua moderação, àqueles cuja fidelidade judaica se exerce além de si mesma, pois Deus, "querendo aparecer a descoberto para aqueles que o procuram de todo o coração, e oculto aos que dele fogem de todo o coração [...] tempera seu conhecimento".

A intervenção é, portanto, uma operação subjetiva exatamente calibrada.

1. Quanto à sua *possibilidade*, ela depende da recorrência eventural, da diagonal de fidelidade que os profetas judeus organizam: o sítio do Cristo é necessariamente a Palestina; somente ali é possível encontrar as testemunhas, os investigadores, os intervenientes de que depende que o múltiplo paradoxal seja nomeado "encarnação e morte de Deus".

2. Ela nunca é, no entanto, *necessária*. Pois o evento não é capaz de confirmar a profecia; ele está em descontinuidade com a fiel diagonal que reflete sua recorrência. Essa reflexão só é dada, de fato, num equívoco figurativo, em que os próprios sintomas só são isoláveis retroativamente. *Assim, é da essência dos fiéis se dividir*: "No tempo do Messias, esse povo se divide [...]. Os judeus o recusam, mas não todos." A intervenção é, conseqüentemente, sempre característica de uma vanguarda: "Os espirituais abraçaram o Messias; os grosseiros permaneceram para lhe servir de testemunhas".

3. A crença da vanguarda interveniente diz respeito à eventuralidade do evento, cuja pertença à situação ela *decide*. "Milagre" nomeia essa crença, portanto essa decisão. Em particular, a vida e a morte do Cristo — o evento propriamente dito — não são legitimáveis pelo cumprimento das profecias, do contrário o evento não interromperia a lei: "Jesus Cristo provou que era o Messias, jamais provando sua doutrina com base nas Escrituras ou nas profecias, e sempre por seus milagres." Ainda que seja retroativamente racional, a decisão interveniente da vanguarda dos apóstolos jamais é dedutível.

4. No entanto, no *a posteriori* da intervenção, a forma figurativa da fidelidade anterior se elucida inteiramente, a partir dos pontos-chave que são os sintomas, isto é, o que o texto judaico tinha de mais errático. "As profecias eram ambíguas: não o são mais." A intervenção não aposta na descontinuidade com a fidelidade anterior senão para instaurar uma continuidade unívoca. Nesse sentido, é pelo risco minoritário da intervenção, no sítio do evento, que passa em última instância a *fidelidade à fidelidade*.

Todo o objetivo de Pascal é que o libertino reintervenha, e, no efeito dessa aposta, tenha acesso à coerência que o funda. O que fizeram contra a lei dos apóstolos, o ateu niilista — que tem a vantagem de não ter entrado em nenhum acordo conservador com o mundo — pode refazer. Assim, os três grandes painéis dos *Pensamentos* se distinguem nitidamente.

a. Uma grande *analítica* do mundo moderno, que é a parte mais acabada, a mais conhecida, mas também a que mais pode levar a confundir Pascal com um daqueles "moralistas franceses", pessimistas e mordazes, de que se alimenta a filosofia dos colégios. É que se trata de se manter o mais perto possível do sujeito niilista, e de partilhar com ele uma visão negra e cindida da experiência. Temos nesses textos a "linha de massa" de Pascal, aquilo que o faz co-pertencer à visão de mundo dos desesperados e suas zombarias contra os magros fastos do imaginário cotidiano. O expediente mais novo dessas máximas, que todos recitam, é fazer apelo à grande decisão ontológica moderna concernente à infinidade da natureza (*cf.* meditação 13). Ninguém mais do que Pascal é habitado pela convicção de que toda situação é infinita. Por uma espetacular inversão da tendência antiga, ele enuncia claramente que é o finito que *resulta*, recorte imaginário em que o homem se reassegura, e que é o infinito que estrutura a apresentação: "Nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o informam e o repelem." Essa convocação do infinito do ser justifica a humilhação do ser *natural* do homem, pois sua finitude existencial não libera, em relação aos múltiplos em que se apresenta o ser, senão o "desespero eterno de não conhecer nem seu princípio nem seu fim". Ela remete, pela mediação do evento-Cristo, a que essa humilhação seja justificada pela salvação do ser *espiritual*. Mas esse ser espiritual não está mais referido à situação infinita da natureza; é um sujeito que a caridade une interiormente à infinidade divina, que é de outra ordem. Pascal pensa, portanto, e simultaneamente, a infinidade natural, a relatividade "infixável" do finito e a hierarquia-múltipla das ordens de infinidade.

b. O segundo tempo é uma *exegética* do evento-Cristo, tomada nas quatro dimensões da capacidade interveniente: a recorrência eventural, isto é, o exame das profecias do Antigo Testamento, e a doutrina do duplo sentido; o evento-Cristo com que Pascal, no famoso "mistério de Jesus", chega a se identificar; a doutrina dos milagres, a retroação doadora de sentido unívoco.

Essa exegese é o ponto central do dispositivo dos *Pensamentos*, porque só ela funda a verdade do cristianismo, e porque Pascal não tem por estratégia "provar Deus", seu interesse se limitando a unificar, por uma reintervenção, o libertino à figura subjetiva cristã. De resto, só essa atitude é a seu ver compatível com a situação moderna, e especialmente com os efeitos da decisão histórica concernente à infinidade da natureza.

c. O terceiro tempo é uma *axiologia*, uma doutrina formal da intervenção. Uma vez descrita a miséria existencial do homem na infinidade das situações, e dada, a partir do evento-Cristo, a interpretação coerente em que o sujeito cristão se une à *outra* infinidade, a do Deus vivo, resta, por uma interpelação direta do libertino moderno, incitá-lo a reintervir, nos passos do Cristo e dos apóstolos. Nada, de fato, nem mesmo a iluminação interpretante dos sintomas, pode tornar necessária essa reintervenção. O famoso texto sobre a aposta — cujo verdadeiro título é: "infinito-nada" — indica somente que, uma vez que o coração da verdade é que o evento em que ela se origina é indecidível, a escolha, no tocante a esse evento, é inelutável. A partir do momento em que uma vanguarda de intervenientes — os verdadeiros cristãos — decidiu que o Cristo era a razão do mundo, não podemos fingir que não havia como escolher. A verdadeira essência da aposta é que é preciso apostar, e não que, uma vez convencidos dessa necessidade, escolhamos o infinito em vez do nada, o que é óbvio.

Para preparar o terreno, Pascal se apóia diretamente na ausência de prova, aqui convertida, por um golpe de gênio, em força quanto ao ponto crucial: é preciso escolher: "É carecendo de prova que eles [os cristãos] não carecem de sentido." Porque o sentido, conferido à intervenção, se subtrai de fato à lei das "luzes naturais". Entre Deus e nós "há um caos infinito que nos separa". E, uma vez que o sentido não é legível senão na falta da regra, optar a seu respeito "não é voluntário", a aposta *sempre teve lugar,* como o atestam os verdadeiros cristãos. O libertino, portanto, não tem justificação, segundo seus próprios princípios, para dizer: "[...] eu os condenaria por ter feito, não essa escolha, mas uma escolha [...] o justo é não apostar". Ele a teria, se houvesse provas examináveis, sempre suspeitas, e se fosse preciso apostar quanto à sua conveniência. Mas elas não existem enquanto a decisão concernente ao evento-Cristo não tiver sido tomada. O libertino é, ao menos, forçado a reconhecer que é preciso se pronunciar sobre esse ponto.

No entanto, a debilidade da lógica interveniente é encontrar aqui seu limite último: se a escolha é necessária, é preciso admitir que posso declarar nulo o próprio evento, optar por sua não pertença à situação. O libertino pode sempre dizer: "[...] forçam-me a apostar [...] e sou feito de tal maneira que não consigo acreditar". A concepção interveniente da verdade admite que recusemos a totalidade de seus efeitos. A vanguarda, por sua mera existência, impõe a escolha, não *sua* escolha.

É preciso, pois, retornar às conseqüências. Ao libertino, desesperado por ser feito de tal modo que não consegue crer, e que, além da lógica da aposta — aquela mesma que, em *Teoria do sujeito* eu havia chamado de "a confiança na confiança" —, pede ainda ao Cristo que lhe dê "sinais de sua vontade", não se pode responder senão: "Assim ele fez; mas os negligencias." No rochedo niilista, tudo pode encalhar, e o melhor que se pode esperar é esse entre-dois fugidio entre a convicção de que é preciso escolher e a coerência do universo dos signos que, feita a escolha, deixamos de negligenciar — e que descobrimos ser suficiente para estabelecer que essa escolha era mesmo a da verdade.

De Voltaire a Valéry, uma tradição leiga francesa lamentou que um gênio tão grandioso quanto Pascal tenha, afinal de contas, perdido seu tempo e suas forças querendo salvar o galimatias cristão. Por que não se dedicou às matemáticas, e àquelas fulminantes considerações sobre as misérias da imaginação, em que era magnífico? Pouco suspeito de zelo cristão, jamais experimentei, no entanto, essas nostalgias interessadas de um Pascal cientista e moralista. Vejo com muita clareza que, além do cristianismo, o que é visado aqui é o dispositivo militante da verdade, a garantia de que é da intervenção interpretante que ela se sustenta, e do evento que ela se origina, a vontade de *esticar* sua dialética, e de propor aos homens que consagrem o que têm de melhor ao essencial. O que admiro acima de tudo em Pascal é, ao contrário, o esforço, em circunstâncias difíceis, para avançar *contra a corrente,* não no sentido reativo do termo, mas para inventar as formas modernas de uma antiga convicção, em vez de seguir a marcha do mundo, e adotar o ceticismo portátil que todas as épocas de transição ressuscitam para uso das almas demasiado fracas para sustentar que alguma *rapidez* histórica não é incompatível com a tranqüila vontade de mudar o mundo e de universalizar sua forma.

MEDITAÇÃO VINTE E DOIS

A forma-múltipla da intervenção: há um ser da escolha?

Concentrada no axioma de fundação, a rejeição pela teoria dos conjuntos de todo ser do evento parece implicar, de imediato, que a intervenção tampouco pode ser um conceito seu. No entanto, foi em torno de uma Idéia matemática, em que reconhecemos sem muita dificuldade a *forma* interveniente, e cujo nome corrente, muito significativo, é "axioma de escolha", que se desenrolou, atingindo seu máximo furor entre 1905 e 1908, uma das mais duras batalhas que jamais se viu entre matemáticos. Como dizia respeito à própria essência do pensamento matemático, sobre o que era lícito tolerar como operações constituintes dele, o conflito parecia não admitir outra saída senão a cisão. Em certo sentido, foi o que se produziu, embora a pequena minoria dita "intuicionista" tenha organizado seu próprio caminho em torno de considerações muito mais amplas do que aquelas que estavam imediatamente em jogo no axioma de escolha. Mas não é isso que sempre acontece nas cisões que têm verdadeira importância histórica? Quanto à esmagadora maioria, que acabou por admitir o axioma incriminado, ela só o fez, afinal de contas, por razões pragmáticas. De fato, percebeu-se progressivamente que o referido axioma, se implicava enunciados que a "intuição" não admitia — como a existência de uma boa ordem sobre os números reais —, era, por outro lado, indispensável para o estabelecimento de outros enunciados cujo desaparecimento poucos matemáticos podiam aceitar, enunciados tanto algébricos ("todo espaço vetorial admite uma base") quanto topológicos ("o produto de uma família qualquer de espaços compactos é um espaço compacto"). A clareza sobre essa questão nunca foi total; alguns só apuraram sua crítica ao preço de uma visão restrita e sectária das matemáticas; outros se puseram de acordo para salvar os anéis e continuar sob a regra da "prova" por suas benéficas conseqüências.

De que se trata? Sob sua forma final, o axioma de escolha estabelece que, dado um múltiplo de múltiplos, *existe* um múltiplo composto de *um* "representante" de cada um dos múltiplos não vazios cuja apresentação é assegurada pelo primeiro múltiplo. Em outras palavras, que podemos "escolher" um elemento de cada um dos múltiplos de que um múltiplo se compõe, e "juntar" os elementos assim escolhidos: o múltiplo obtido é consistente, isto é, existente.

De fato, aquilo cuja existência é afirmada é uma *função*, que, a cada múltiplo pertencente a um conjunto, faz corresponder um de seus elementos. Uma vez que se suponha que essa função existe, o múltiplo que dela resulta existe, pois basta invocar o axioma de substituição. É essa função que é chamada de "função de escolha". O axioma estabelece que a todo múltiplo existente α, corresponde uma função existente *f*, que "escolhe" um representante em cada um dos múltiplos de que α se compõe:

$$(\forall \alpha)(\exists f)[(\beta \in \alpha) \rightarrow f(\beta) \in \beta]$$

Pelo axioma de substituição, a função de escolha garante a existência de um conjunto γ composto de *um* representante de cada elemento não vazio de α. (No vazio, é claro que *f* nada pode "escolher": ela volta a dar o vazio, $f(\emptyset) = \emptyset$.) Pertencer a γ — que chamarei uma *delegação* de α — quer dizer: ser o elemento de um elemento de α que a função *f* selecionou:

$$\partial \in \gamma \leftrightarrow (\exists \beta)[(\beta \in \alpha) \,\&\, f(\beta) = \partial]$$

Uma delegação de α faz um-múltiplo dos representantes-uns de cada múltiplo de que α faz o um. A "função de escolha" *f* seleciona um delegado de cada múltiplo pertencente a α, e todos esses delegados constituem uma delegação existente — como cada circunscrição, numa votação majoritária, envia um deputado para a câmara de representantes.

Onde está o problema?

Se o conjunto α é *finito*, não há problema algum, e é por isso, aliás, que não há nenhum nas eleições em que o número das circunscrições é, sem dúvida, finito. Podemos entrever, contudo, que, se ele fosse infinito, haveria problemas, e especialmente o de saber o que é exatamente uma maioria...

Que não há problema algum no caso de α finito se mostra pela recorrência: estabelecemos que a função de escolha *existe* no quadro das Idéias do múltiplo já apresentadas. Não há, portanto, necessidade alguma de uma Idéia suplementar (de um axioma) para garantir-lhe o ser.

Se considero agora um conjunto infinito, as Idéias do múltiplo não me permitem estabelecer em plena generalidade a existência de uma função de escolha, e, portanto, garantir o ser de uma delegação. Há, intuitivamente, alguma coisa de *indelegável* na multiplicidade infinita. É que uma função de escolha que opere sobre um múltiplo infinito deve "escolher" simultaneamente um representante para uma infinidade de "representados". Sabemos, porém, que o domínio conceitual do infinito supõe uma regra de percurso (meditação 13). Se tal regra me permitisse *construir* a função, poderíamos, a rigor, supor sua existência — por exemplo, como limite de uma série de funções parciais. No caso geral, não podemos ver nada disso. Não vemos em absoluto *como* proceder para definir explicitamente uma função que selecione *um* representante de *cada* múltiplo de uma multiplicidade infinita de múltiplos não vazios. O excesso do

infinito sobre o finito se revela no fato de que a representação do primeiro — sua delegação — parece, em geral, impraticável; ao passo que a do segundo, como vimos, é dedutível. Desde os anos 1890-1892, quando se começou a reconhecer que *já* se havia utilizado, sem a explicitar, a idéia de uma função de escolha para múltiplos infinitos, matemáticos como Peano ou Bettazzi objetaram que havia nisso algo de arbitrário, e de irrepresentável. Bettazzi já escrevia: "[...] deve-se escolher um objeto arbitrariamente em cada um dos conjuntos infinitos, o que não parece rigoroso; a menos que se deseje aceitar, como um postulado, que tal escolha é possível — coisa que, no entanto, nos parece pouco prudente." Os termos em que o conflito iria se organizar, um pouco mais tarde, estão todos presentes nesta observação: por ser "arbitrária", isto é, inexplicável sob a forma de uma regra de percurso definida, a escolha exige um axioma, o qual, não tendo nenhum valor intuitivo, é ele próprio arbitrário. Dezesseis anos mais tarde, o grande matemático francês Borel escrevia que admitir "a legitimidade de uma infinidade não enumerável de escolhas (sucessivas ou simultâneas)" lhe parecia "uma noção inteiramente desprovida de sentido".

De fato, o obstáculo era o seguinte: por um lado, admitir a *existência* de uma função de escolha sobre conjuntos infinitos é necessário para muitos teoremas úteis, e até fundamentais, da álgebra e da análise, para não falar da própria teoria dos conjuntos, na qual, como veremos (meditação 26), o axioma de escolha clarifica de maneira decisiva a questão da hierarquia dos múltiplos puros e a da conexão entre o ser-enquanto-ser e a forma natural de sua apresentação (os ordinais). Por outro lado, é inteiramente impossível, no caso geral, *definir* tal função, indicar sua efetuação, mesmo admitindo que existe uma. Estamos aqui na situação de ter de postular a existência de um tipo de múltiplo particular (uma função) sem que essa postulação nos permita exibir dele um só caso, construir um só exemplo. Em seu livro sobre os fundamentos da teoria dos conjuntos, Fraenkel, Bar-Hillel e A. Levy indicam com toda clareza que o axioma de escolha — a Idéia que postula a existência, para todo múltiplo, de uma função de escolha — diz respeito apenas à existência em geral, e não promete nenhuma efetuação singular dessa asserção de existência: "O axioma não afirma a possibilidade (com os recursos científicos disponíveis hoje ou no futuro) de *construir* um conjunto-seleção [o que chamo de delegação]; isto é, de fornecer uma regra pela qual, em cada membro β de α, um certo membro de β possa ser nomeado [...]. Tudo o que o axioma faz é sustentar a *existência* de um conjunto-seleção." E os autores chamam essa particularidade do axioma de seu "caráter puramente existencial".

Fraenkel, Bar-Hillel e Levy estão errados, porém, ao afirmar que, uma vez reconhecido o "caráter puramente existencial" do axioma de escolha, os ataques de que ele foi objeto deixam de ser convincentes. Isso é desconhecer que, no que concerne à ontologia, a existência é uma questão chave e que, desse ponto de vista, o axioma de escolha continua sendo uma Idéia fundamentalmente *diferente* de todas em que até agora reconhecemos as leis da apresentação do múltiplo enquanto puro múltiplo.

Disse que o axioma de escolha podia se formalizar assim:

$$(\forall\, \alpha)\,(\exists f)[(\forall\, \beta)\,[(\beta \in \alpha\ \&\ \beta \neq \varnothing) \rightarrow f(\beta) \in \beta]]$$

A escrita desdobrada desta fórmula exigiria apenas que a ela acrescentássemos que *f* é esse tipo de múltiplo particular que chamamos uma função, o que não suscita problema algum.

Reconhecemos, aparentemente, a forma "legal" dos axiomas estudados na meditação 5: sob a suposição da existência já dada de um múltiplo α qualquer, afirmar a existência de um outro múltiplo — aqui, a função de escolha *f*. Mas a similitude pára aí. Pois, nos outros axiomas, *o tipo de conexão entre o primeiro múltiplo e o segundo é explícito*. Por exemplo, o axioma do conjunto das partes nos diz que todo elemento de $p(\alpha)$ é uma parte de α. Disto resulta, de resto, que o conjunto assim obtido é *único*. Para um α dado, $p(\alpha)$ é *um* conjunto. Da mesma maneira, para uma propriedade $\psi(\beta)$ definida, o conjunto dos elementos de α que têm essa propriedade, cuja existência é garantida pelo axioma de separação, é *uma* parte fixa de α. No caso do axioma de escolha, a asserção de existência é muito mais evasiva. Pois a função, cuja existência se afirma, está submetida apenas a uma condição intrínseca ($f(\beta) \in \beta$), que não autoriza a pensar nem que sua conexão com a estrutura interna do múltiplo α é explicitável, nem que essa função é única. Assim, o múltiplo "f" só é associado à singularidade de α por laços muito frouxos, e é absolutamente normal que, dada a existência de um α dado, não possamos, em geral, "extrair" dela a construção de *uma* função *f* determinada. O axioma de escolha justapõe à existência de um múltiplo a possibilidade de sua delegação, sem inscrever nenhuma regra dessa possibilidade que possamos aplicar à forma particular do múltiplo inicial. A existência cuja universalidade afirmo é *indistinguível*, uma vez que a condição a que ela obedece (escolher representantes) não nos diz nada sobre o "como" de sua efetuação. Trata-se, portanto, de uma existência *sem-um*, pois, na falta de toda efetuação, a função *f* permanece pendente de uma existência que não sabemos como apresentar.

A função de escolha é subtraída à conta, e se ela é declarada apresentável (uma vez que existente), não há nenhum via geral de sua apresentação. Trata-se de uma apresentabilidade sem apresentação.

Há sem dúvida, portanto, um enigma conceitual do axioma de escolha, que é o da diferença entre ele e as outras Idéias do múltiplo, e que reside ali mesmo onde Fraenkel, Bar-Hillel e Levy viam inocência: no seu "caráter puramente existencial". Pois essa "pureza" é muito mais a impureza de um misto entre a asserção do apresentável (a existência) e o caráter inefetivo da apresentação, a subtração à conta-por-um.

A hipótese que proponho é a seguinte: *o axioma de escolha formaliza na ontologia os predicados da intervenção*. Trata-se de pensar a intervenção *em seu ser*, isto é, na falta do evento, que sabemos que a ontologia não tem obrigação de conhecer. O ponto de fuga que é a indecidibilidade da pertença do evento deixa um traço na Idéia ontológica em que se inscreve a intervenção-ente, traço que é precisamente o caráter indeterminável, ou quase-não-um, da função de escolha. Ou ainda, o axioma de escolha pensa a forma de ser da intervenção no vazio de todo evento. E o que ela encontra aí é marcado desse vazio sob a forma da inconstrutibilidade da função. A ontologia pronuncia que a intervenção *é*, chama "escolha" esse ser (e a escolha significativa da palavra "escolha" é inteiramente racional). Ela não o pode fazer, contudo, senão pondo em risco o um, ou seja, pondo esse ser na dependência de sua generalidade pura, nomeando assim, por falta, o não-um da intervenção.

Que o axioma de escolha comande depois resultados estratégicos da ontologia — das matemáticas — é o exercício da fidelidade dedutiva à forma interveniente presa à generalidade de seu ser. A aguda consciência que o matemático tem da singularidade do axioma se manifesta pela suspensão, praticada até hoje, dos teoremas que dependem do axioma de escolha, assim distinguidos dos que não dependem. Não haveria melhor forma do que essa suspensão para indicar o *discernimento* em que, como veremos, se efetua todo o zelo da fidelidade: discernimento dos *efeitos* do múltiplo supranumerário, cuja pertença à situação foi decidida pela intervenção. A não ser porque, no caso da ontologia, trata-se de efeitos da pertença às Idéias do múltiplo de um axioma supranumerário, que *é* a intervenção em-seu-ser. O conflito dos matemáticos no início do século foi realmente — no sentido amplo — um conflito político, pois o que estava em jogo era a admissão de um ser da intervenção, o que nenhuma intuição, nenhum procedimento conhecido, justificava. Os matemáticos — no caso, sob o nome de Zermelo — tiveram de intervir para que a intervenção fosse acrescentada às Idéias do ser. E como esta é a lei da intervenção, eles imediatamente se dividiram. Mesmo aqueles que — implicitamente — se valiam *de fato* desse axioma (como Borel, Lebesgue, etc.) não tinham nenhuma razão admissível a seus olhos para validar *de direito* sua pertença à situação ontológica. Nada permitia nem evitar a aposta interveniente, nem ter de sustentar depois sua validade no discernimento retroativo de seus efeitos. Steinitz, que muito utiliza o axioma, tendo estabelecido que o teorema: "Todo corpo admite um encerramento algébrico" — teorema verdadeiramente decisivo — dependia do axioma de escolha, resumiu assim, já em 1910, a doutrina dos fiéis: "Muitos matemáticos ainda se opõem ao axioma de escolha. Com o crescente reconhecimento de que há questões matemáticas que não podem ser decididas sem esse axioma, a resistência de que ele é objeto deve progressivamente desaparecer. Por outro lado, no interesse da pureza do método, parece útil evitar o axioma acima referido enquanto a natureza da questão não exigir sua utilização. Decidi traçar nitidamente esses limites."

Sustentar a aposta na intervenção, organizar-se para discernir seus efeitos, não abusar da força de uma Idéia supranumerária e esperar das decisões subseqüentes a adesão à decisão inicial: esta é, segundo Steinitz, a ética sensata dos partidários do axioma de escolha.

Essa ética não poderia, no entanto, dissimular o abrupto da intervenção sobre a intervenção que formaliza a existência de uma função de escolha.

Em primeiro lugar, uma vez que a asserção de existência da função de escolha não é acompanhada de nenhum procedimento que permita, em geral, exibir realmente um caso sequer dela, trata-se de declarar que existem representantes — uma delegação — sem lei de representação. Nesse sentido, a função de escolha é essencialmente ilegal, no tocante ao que determina que um múltiplo possa ser declarado existente. Pois sua existência é afirmada a despeito do fato de nenhum ser poder atestar, enquanto *um* ser, o caráter efetivo e singular do que ela subsume. A função de escolha é pronunciada como um *ser* que não é verdadeiramente *um* ser, e se furta assim à legislação leibniziana da conta-por-um. Ela existe *fora de situação.*

Em segundo lugar, *aquilo* que a função de escolha escolhe permanece inomeável. Sabemos que, para todo múltiplo não vazio β que um múltiplo α apresenta, a função seleciona um representante — um múltiplo que pertence a β: $f(\beta) \in \beta$. Mas o caráter

inefetivo da escolha — o fato de não se poder, em geral, construir e nomear esse múltiplo que é a função de escolha — impede que se dote o representante $f(\beta)$ de uma singularidade qualquer. *Há* um representante, mas é impossível saber qual. De sorte que esse representante não tem outra identidade senão a de ter de representar o múltiplo a que pertence. Ilegal, a representação por escolha é igualmente anônima. Pois nenhum nome próprio isola o representante selecionado pela função entre os outros múltiplos apresentados. O nome do representante é, de fato, um nome comum: "pertencer ao múltiplo β e ser aí indistintamente selecionado por *f*." O representante é, sem dúvida, posto em circulação na situação, o que me permite continuar a dizer que existe uma função *f* tal que, para β dado, ela seleciona um $f(\beta)$ que pertence a β. Ou: para um múltiplo α existente, declaro que existe o conjunto dos representantes dos múltiplos que o compõem, a delegação de α. E raciocino depois a partir dessa existência. Mas não posso, em geral, *designar* um só desses representantes, de modo que a delegação é ela própria um múltiplo de contornos indistintos. Em particular, determinar a *diferença* entre ela e um outro múltiplo (pelo axioma da extensionalidade) é, no essencial, impraticável, pois seria preciso que eu isolasse ao menos um elemento que não figure no outro múltiplo, e não tenho nenhuma certeza de poder consegui-lo. Essa espécie de inextensionalidade oblíqua da delegação indica o anonimato do princípio dos representantes.

Ora, reconhecemos imediatamente nestas duas características — ilegalidade e anonimato — os atributos da intervenção, que deve, de fato, extrair do vazio, fora da lei da conta, o nome anônimo do evento. A chave do sentido especial do axioma de escolha — e das controvérsias que ele suscitou — resulta, em última instância, do fato de que *não* é dos múltiplos em situação que esse axioma garante a existência, mas da intervenção, captada, contudo, em seu ser puro (o tipo de múltiplo que ela é), abstração feita de todo evento. O axioma de escolha é o enunciado ontológico relativo a essa forma particular de apresentação que é a atividade interveniente. Como ele suprime sua historicidade eventural, é inteiramente compreensível que não possa especificar, em geral, o um-múltiplo que ela é (no tocante a uma situação dada, isto é, em ontologia, a um conjunto supostamente existente), mas somente a forma-múltipla: a de uma função, cuja *existência*, ainda que proclamada, não se efetua, em geral, em nenhum *existente*. O axioma de escolha nos diz: "Há intervenção." A suspensão existencial desse "há" não pode se ultrapassar rumo a um ser, pois aquilo de que uma intervenção deriva sua singularidade é *esse* excesso-de-um — o evento — cujo não-ser a ontologia declara.

A conseqüência dessa estilização "vazia" do ser da intervenção é que, por uma admirável inversão em que a ontologia manifesta sua potência, esse axioma, em que anonimato e ilegalidade provocam a aparência da maior desordem — como o intuíram os matemáticos —, tem por efeito último *o máximo da ordem*. Há aí uma metáfora ontológica impressionante do tema, que se banalizou, segundo a qual as imensas desordens revolucionárias engendram a mais rigorosa ordem estatal. O axioma de escolha é, de fato, necessário para estabelecer que toda multiplicidade admite uma boa ordem; em outras palavras, que todo múltiplo se deixa "enumerar" de tal modo que, em cada etapa dessa enumeração, se saiba distinguir o elemento que vem "depois". E como os nomes-números, que são os múltiplos naturais (os ordinais), são a medida de toda enumeração — de toda boa ordem —, é do axioma de escolha que se infere, em última

análise, que todo múltiplo se deixa pensar segundo uma conexão definida pela ordem da natureza.

Essa conexão será demonstrada na meditação 26. O que nos importa agora é apreender os efeitos, no texto ontológico, do caráter anistórico em que é atribuída a forma-múltipla da intervenção. Se a Idéia da intervenção — isto é, a intervenção sobre o ser da intervenção — ainda conserva a "selvageria" do ilegal e do anônimo, e se estes traços foram acentuados o bastante para que a seu propósito os matemáticos, que não cuidam do ser e do evento, se batam às cegas, a ordem do ser retorna a eles ainda mais facilmente à medida que aquilo em que se sustentam as intervenções reais — os eventos —, indecidível quanto à pertença, permanece fora do campo da ontologia, e a pura forma interveniente — a função de escolha — se vê assim abandonada, no suspense de sua existência, à regra em que o um-múltiplo é pronunciado em seu ser. É por isso que a interrupção aparente da lei que o axioma designa se converte, de imediato, nos seus principais equivalentes, ou em suas conseqüências, na firmeza natural de uma ordem.

O que o axioma de escolha nos ensina de mais profundo é, portanto, que é exatamente do *par* do evento indecidível e da decisão interveniente que resultam o tempo e a novidade histórica. Apreendida na forma isolada de seu ser puro, a intervenção, a despeito da aparência ilegal de que se reveste, por ser inefetiva, funciona finalmente a serviço da ordem, e até, como veremos, da hierarquia.

Para dizê-lo de outra maneira: não é de seu ser que a intervenção deriva a força de uma desordem, ou de um desregramento da estrutura. É de sua efetividade, a qual exige, antes, esse primeiro desregramento, esse primeiro disfuncionamento da conta que é o múltiplo eventural paradoxal, que tudo que é dizível do ser exclui que ele seja.

MEDITAÇÃO VINTE E TRÊS

A fidelidade, a conexão

Chamo *fidelidade* o conjunto dos procedimentos pelos quais discernimos, numa situação, os múltiplos cuja existência depende do lançamento em circulação — sob o nome supranumerário que uma intervenção lhe conferiu — de um múltiplo eventural. Uma fidelidade é, em suma, o dispositivo que separa, no conjunto dos múltiplos apresentados, aqueles que dependem de um evento. Ser fiel é reunir e distinguir o devir legal de um acaso.

A palavra "fidelidade" remete nitidamente à relação amorosa, mas eu diria que é antes a relação amorosa que remete, no ponto mais sensível da experiência individual, à dialética do ser e do evento, da qual a fidelidade propõe uma ordenação temporal. De fato, é indubitável que o amor, o que se chama o amor, se funda numa intervenção, e, portanto, numa nomeação, nas paragens de um vazio convocado por um *encontro*. Todo o teatro de um Marivaux é consagrado precisamente à delicada questão de saber *quem* intervém, a partir do momento em que é evidentemente instituído, no mero acaso do encontro, o mal-estar de um múltiplo excessivo. A fidelidade amorosa é exatamente a medida, num retorno à situação de que o casamento foi por muito tempo o emblema, do que subsiste dia após dia de conexão entre os múltiplos regrados da vida e a intervenção em que se deu o um do encontro. Como, a partir do evento-amor, separar, na lei do tempo, o que organiza, além da simples ocorrência, o *mundo* do amor? Esse é o emprego da fidelidade, e ele exige o acordo quase impossível de um homem e de uma mulher quanto ao critério que distingue, em tudo que se apresenta, os efeitos do amor da marcha comum das coisas.

Justificado assim o uso desta velha palavra, três observações preliminares se impõem.

Em primeiro lugar, uma fidelidade é sempre particular, uma vez que depende de um evento. Não há disposição fiel em geral. Não devemos em absoluto entender a fidelidade como uma capacidade, um traço subjetivo, uma virtude. A fidelidade é uma operação situada, que depende do exame das situações. A fidelidade é uma relação funcional com o evento.

Em segundo lugar, uma fidelidade não é jamais um termo-múltiplo da situação, mas, como a conta-por-um, uma operação, uma estrutura. O que permite avaliar a

fidelidade é seu resultado: a conta-por-um dos efeitos regrados de um evento. Rigorosamente falando, a fidelidade *não é*. O que existe são os reagrupamentos que ela constitui dos uns-múltiplos que são *marcados*, de uma maneira ou de outra, pela ocorrência eventural.

Em terceiro lugar, visto que ela discerne e reagrupa múltiplos apresentados, uma fidelidade conta partes da situação. O resultado dos procedimentos fiéis está *incluído* na situação. Conseqüentemente, é em certo sentido no terreno do *estado* da situação que a fidelidade opera. Uma fidelidade pode aparecer, segundo a natureza de suas operações, como um contra-estado, ou como um subestado. Há sempre alguma coisa de institucional numa fidelidade, se entendemos aqui por instituição, de maneira muito geral, o que está no espaço da representação, do estado, da conta-da-conta; o que diz respeito às inclusões, mais que às pertenças.

Convém, contudo, nuançar desde logo essas três observações.

Primeiramente, se é verdade que toda fidelidade é particular, é, contudo, necessário pensar filosoficamente a *forma* universal dos procedimentos que a constituem. Supondo-se que esteja posto em circulação (a jusante da retroação interpretante de uma intervenção) o significante e_x, de um evento, um procedimento de fidelidade equivale a dispor de um critério relativo à conexão ou à não-conexão de um múltiplo apresentado qualquer com esse elemento supranumerário e_x. A particularidade de uma fidelidade, além do fato de que ela se prende evidentemente ao ultra-um que é o evento — o qual, no entanto, não é mais para ela do que um múltiplo existente entre os outros —, depende também do critério de conexão adotado. Numa mesma situação, e para um mesmo evento, podem existir dois critérios diferentes, que definem fidelidades diferentes, uma vez que seus resultados, ou seja, os múltiplos reagrupados como conectados com o evento, não compõem forçosamente partes idênticas ("idênticas" querendo dizer aqui: partes consideradas idênticas pelo estado da situação). Sabemos empiricamente que há muitas maneiras de ser fiel a um evento: stalinistas e trotskistas proclamavam sua fidelidade ao 17 de Outubro, e, no entanto, uns massacravam os outros. Intuicionistas e partidários da axiomatização conjuntista se declaravam fiéis ao evento-crise dos paradoxos lógicos descobertos no início do século, mas as matemáticas que desenvolviam eram muito diferentes. As conseqüências extraídas da desfiadura do sistema tonal pelos serialistas ou pelos neoclássicos eram diametralmente opostas, etc.

O que é preciso reter e fixar conceitualmente é que uma fidelidade é definida conjuntamente por uma *situação* — aquela em que se encadeiam, segunda a lei da conta, os efeitos da intervenção —, por um *múltiplo* particular — o evento tal como nomeado e posto em circulação — e por uma *regra de conexão* que permite avaliar a dependência de um múltiplo existente qualquer em relação com o evento, tal que a intervenção decidiu sua pertença à situação.

Passarei a notar $\square$ (leia-se: "conexo por uma fidelidade") o critério pelo qual se declara que um múltiplo apresentado depende do evento. O sinal formal $\square$ remete, numa situação dada e para um evento particular, a procedimentos diversos. O que nos importa aqui é isolar um átomo, ou seqüência mínima, da operação de fidelidade. A escrita $\alpha \square e_x$ designa um desses átomos. Ela inscreve que o múltiplo α é conexo com o evento e_x por uma fidelidade. A escrita $\backsim (\alpha \square e_x)$ é um átomo negativo: inscreve que, para uma fidelidade, o múltiplo α é considerado como não conexo com o evento, o que quer

dizer indiferente à sua ocorrência fortuita, tal como retroativamente fixada pela intervenção. Uma fidelidade, em seu ser-não-ente real, é uma cadeia de átomos positivos ou negativos, isto é, a constatação de que tais ou tais múltiplos existentes são ou não são conectados ao evento. Por razões que pouco a pouco serão evidentes, e que encontrarão seu pleno exercício na meditação sobre a verdade, chamarei *investigação* toda seqüência *finita* de átomos de conexão para uma fidelidade. Uma investigação é, no fundo, um estado dado — finito — do processo fiel.

Essas convenções nos induzem de imediato às nuanças requeridas pela segunda observação preliminar. Certamente, a fidelidade, enquanto procedimento, não é. A cada instante, contudo, uma fidelidade eventural pode ser captada num resultado provisório, o qual se compõe de investigações efetivas em que se inscreve que múltiplos são, ou não são, conexos com o evento. É sempre admissível afirmar que o *ser* de uma fidelidade se constitui do múltiplo dos múltiplos que ela discerniu, segundo seu operador próprio de conexão, como dependentes do evento de que ela procede. Esses múltiplos compõem sempre, do ponto de vista do estado, uma parte da situação — um múltiplo cujo um é de inclusão —, a parte "conectada" com o evento. Podemos chamar de *ser instantâneo* de uma fidelidade essa parte da situação. Observamos mais uma vez que se trata de um conceito estatal.

Permanece muito aproximativo, contudo, considerar essa projeção estatal do procedimento como um fundamento ontológico da própria fidelidade. De fato, a todo instante as investigações em que se inscreve o resultado provisório de uma fidelidade formam um conjunto finito. Ora, esse ponto deve entrar em dialética com a decisão ontológica fundamental que estudamos nas meditações 13 e 14, e que pronuncia que, em última análise, toda situação é infinita. A sutileza completa dessa dialética suporia que estabelecêssemos em que sentido toda situação depende, quanto a seu ser, de uma conexão com os múltiplos *naturais*. Pois, propriamente falando, só apostamos no infinito do ser a propósito das multiplicidades cujo esquema ontológico é um ordinal, portanto multiplicidades naturais. A meditação 26 estabelecerá que todo múltiplo puro, portanto toda apresentação, se deixa, num sentido preciso, "numerar" por um ordinal. Por enquanto, basta-nos antecipar uma conseqüência desta correlação, a de que quase todas as situações são infinitas. Disto resulta que a projeção estatal de uma fidelidade, que reagrupa um número finito de múltiplos conexos com o evento, é incomensurável com a situação, e, portanto, com a própria fidelidade: pensada como procedimento não ente, uma fidelidade é, de fato, o que abre para o discernimento *geral* dos uns-múltiplos apresentados na situação, segundo eles sejam conexos ou não com o evento. Uma fidelidade é, portanto, ela própria, enquanto procedimento, proporcional à situação; e é infinita, se a situação o for. Nenhum múltiplo particular restringe de direito o exercício de uma fidelidade. Conseqüentemente, a projeção estatal instantânea, que reagrupa numa parte da situação os múltiplos *já* discernidos como conexos com o evento, não passa de uma aproximação grosseira, a bem dizer quase nula, daquilo de que a fidelidade é capaz.

Por outro lado, é preciso, sem dúvida, reconhecer que essa capacidade infinita não é efetiva, pois a todo instante seu resultado se deixa estatalmente projetar como parte finita. É preciso, portanto, dizer isto: pensada em seu ser — ou segundo o ser —, uma fidelidade é um elemento finito do estado, uma representação; pensada em seu

não-ser — como operação —, uma fidelidade é um procedimento infinito adjacente à apresentação. Portanto, uma fidelidade está sempre em excesso não ente sobre seu ser. Ela existe aquém de si mesma; ela inexiste além de si mesma. É sempre possível dizer que ela é um quase-nada do estado, ou que é um quase-tudo da situação. O famoso "não somos nada, sejamos tudo", se determinarmos seu conceito, diz respeito a este ponto. Significa em última instância: sejamos fiéis ao evento que somos.

Ao ultra-um do evento corresponde o Dois em que a intervenção se dissolve. À situação, onde estão em jogo as conseqüências do evento, corresponde, por uma fidelidade, o um-finito de uma representação efetiva, por um lado — e, por outro, o infinito de uma apresentação virtual.

A partir disso, impõe-se restringir o campo de aplicação de minha terceira observação preliminar. Se o resultado de uma fidelidade é estatal, uma vez que reagrupa múltiplos conexos com o evento, a fidelidade *ultrapassa* (como diz Hegel, *cf.* meditação 15) todos os resultados em que se dispõe seu ser-finito. O pensamento da fidelidade como contra-estado (ou subestado) é, ele mesmo, absolutamente aproximativo. A fidelidade diz respeito, sem dúvida, ao estado, à medida que o pensamos na categoria do resultado. Mas, tomada no nível da apresentação, ela continua sendo esse procedimento inexistente para o qual *todos* os múltiplos apresentados estão disponíveis, cada um podendo advir no lugar desse α do qual se inscreverá, num exame efetivo do procedimento fiel, seja $\alpha \,\square\, e_x$, seja $\neg\,(\alpha \,\square\, e_x)$, segundo o critério $\square$ determine que α está ou não está, na dependência marcada do evento.

Na realidade, há uma razão ainda mais profunda para a desestatização, para a desinstitucionalização do conceito de fidelidade. O estado é um operador de conta que remete às ligações ontológicas fundamentais — a pertença e a inclusão. Ele assegura a conta-por-um das partes, portanto dos múltiplos que se compõem de múltiplos apresentados na situação. Que um múltiplo α seja contado pelo estado significa essencialmente que todo múltiplo β, que lhe pertence, está, ele próprio, apresentado na situação, e que, portanto, α é uma parte da situação, está incluído nela. Uma fidelidade, em contrapartida, discerne a conexão dos múltiplos apresentados com um múltiplo particular, que é o evento tal como seu nome ilegal o faz circular na situação. O operador de conexão, $\square$, não tem nenhuma ligação de princípio com a pertença ou a inclusão. É ele mesmo *sui generis*, próprio da fidelidade, e conseqüentemente preso à singularidade eventural. Evidentemente, o operador de conexão, que eu disse caracterizar uma fidelidade singular, pode ter relações de maior ou menor proximidade com as grandes conexões ontológicas que são a pertença e a inclusão. Uma *tipologia* das fidelidades se prenderia precisamente a essa proximidade. Sua regra seria a seguinte: quanto mais uma fidelidade, por seu operador $\square$, se aproxima das conexões ontológicas — pertença e inclusão, apresentação e representação, $\in$ e $\subset$ — mais ela é estatal. Sem dúvida, afirmar que um múltiplo só está conectado com o evento *se lhe pertencer* é o máximo da redundância estatal. Pois, na situação, a rigor, o evento é o único múltiplo *apresentado* que pertence ao evento, $e_x \in e_x$. Se a conexão de fidelidade $\square$ é idêntica à pertença $\in$, segue-se que o único *resultado* da fidelidade é essa parte da situação que é o singleto do evento $\{e_x\}$. Ora, mostrei precisamente (meditação 20) que tal singleto era o elemento constitutivo da relação sem conceito entre o estado e o evento. Observemos de passagem que a tese *espontaneísta* (grosso modo: só podem se prevalecer de um

evento aqueles que o fizeram) é, na verdade, a tese *estatal*. Distanciamo-nos dessa coincidência com o estado da situação à medida que o operador de fidelidade se distingue da pertença ao múltiplo eventural ele próprio. Uma fidelidade não institucional é uma fidelidade apta a discernir marcas do evento o mais longe possível do próprio evento. A fronteira última e trivial é constituída, desta vez, por uma conexão universal, que pretenderia que *todo* múltiplo apresentado é de fato dependente do evento. Esse tipo de fidelidade — inversão do espontaneísmo — não é menos absolutamente estatal: seu resultado é de fato a situação em seu todo, isto é, a parte máxima contada pelo estado. Tal conexão, que não separa nada, que não admite nenhum átomo negativo — nenhum $\sim(\alpha \square e_x)$, onde se inscreva a indiferença de um múltiplo à irrupção eventural —, é uma fidelidade *dogmática*. Em matéria de fidelidade a um evento, a unidade de ser do espontaneísmo (só o evento é conexo consigo mesmo) e do dogmantismo (todo múltiplo depende do evento) é a coincidência do resultado de ambos com funções especiais do estado. Uma fidelidade é fortemente distinta do estado se for, de algum modo, *inatribuível* a uma função definida do estado, se seu resultado for uma parte que, do ponto de vista do estado, é particularmente desprovida de sentido. Vou expor, na meditação 31, o esquema ontológico de tal resultado, e mostrarei que se trata, a partir daí, de uma fidelidade *genérica*..

Que a fidelidade seja tão pouco estatal quanto possível se decide, portanto, no descompasso entre seu operador de conexão e a pertença (ou a inclusão), por um lado, e sua capacidade realmente separativa, por outro. Uma fidelidade real estabelece dependências que para o estado são sem conceito, e cinde — por estados finitos sucessivos — a situação em dois, porque discerne também uma massa de múltiplos indiferentes ao evento.

É neste ponto, aliás, que novamente podemos pensar uma fidelidade como um contra-estado: de fato, ela organiza *na* situação uma outra legitimidade das inclusões. Ela constrói, segundo o devir infinito dos resultados provisórios finitos, uma espécie de *outra* situação, obtida por divisão em dois da situação primitiva. Essa outra situação é a dos múltiplos marcados pelo evento, e sempre foi tentador, para uma fidelidade, considerar o conjunto desses múltiplos, em sua figura provisória, como seu corpo mesmo, como a efetividade diligente do evento, como a *verdadeira* situação, ou como o rebanho dos Fiéis. Esta versão eclesial da fidelidade (os múltiplos conexos são a Igreja do evento) é uma ontologização cujo erro mostrei. Nem por isso ela deixa de ser uma tendência necessária, que é novamente a tendência a se satisfazer com a projeção de um não-existente — de um procedimento errante — na superfície estatal onde os resultados são legíveis.

Uma das mais consideráveis questões da filosofia, reconhecível sob nomes muito diversos em toda a sua história, é saber em que medida a própria constituição eventural, isto é, o Dois do anonimato vazio que cerca o sítio, e do nome que a intervenção faz circular, *prescreve* o tipo de conexão em que se regra uma fidelidade. Haverá, por exemplo, eventos (portanto, intervenções) tais que a fidelidade que neles se estabelece seja *necessariamente* espontaneísta, ou dogmática, ou genérica? E, se tais prescrições existirem, que papel desempenha aí o sítio eventural? Será possível que a natureza dos sítios influa sobre a fidelidade aos eventos que estão presos em seu vazio central? O cristianismo deu lugar a debates intermináveis quanto à questão de saber se o evento-

Cristo comandava, e até que detalhe, a organização da Igreja. E sabemos muito bem a que ponto a questão do sítio judaico do evento agita do começo ao fim esse debate. Da mesma maneira, a figura democrática ou republicana do Estado sempre procurou se legitimar a partir das máximas em que se pronunciava a revolução de 1789. Até nas matemáticas puras — portanto, na situação ontológica — um ponto tão obscuro e decisivo quanto o de saber que ramos, que partes da disciplina estão ativas neste ou naquele momento, ou na moda, é, em geral, referido às conseqüências — que é preciso explorar fielmente — de uma mutação teórica, ela própria concentrada num evento-teorema ou na irrupção de um novo dispositivo conceitual. Filosoficamente, o "topos" dessa questão é o da Sabedoria, ou da Ética, em suas relações com uma iluminação central obtida sem conceito no termo de uma limpeza de terreno iniciática, seja qual for seu motor (ascensão platônica, dúvida cartesiana, ἐποχὴ husserliana...). Trata-se sempre de saber se da *conversão* eventural podemos deduzir as regras da fidelidade infinita.

Quanto a mim, chamarei *sujeito* o próprio processo da ligação entre o evento (portanto, a intervenção) e o procedimento de fidelidade (portanto, seu operador de conexão). Na *Teoria do sujeito*, em que a abordagem é mais lógica e histórica que ontológica, antecipei um pouco os desenvolvimentos atuais. De fato, podemos reconhecer, no que eu chamava *subjetivação*, o grupo dos conceitos presos à intervenção, e, no que eu chamava *processo subjetivo*, os conceitos presos à fidelidade. No entanto, a ordem das razões é, agora, a de uma fundação, e é por isso que a categoria de sujeito, que no meu livro anterior seguia imediatamente a elucidação da lógica dialética, vem, desta vez, no sentido estrito, *por último*.

Esclareceríamos muito a história da filosofia se nela tomássemos como fio condutor o sujeito assim concebido, o mais longe possível de toda psicologia, como o que designa a *juntura* de uma intervenção e de uma regra de conexão fiel. A hipótese que proponho é que, mesmo na ausência de todo conceito explícito do sujeito, um sistema filosófico (exceto talvez os de Aristóteles e de Hegel) tenha sempre por pedra angular uma proposição teórica concernente a essa juntura. É este, na verdade, o problema que resta à filosofia, quando lhe subtraímos, para designar seu regramento nas matemáticas, a famosa interrogação sobre o ser-enquanto-ser.

No momento não é possível ir mais longe na investigação do modo como o evento prescreve — ou não — as maneiras de se lhe ser fiel. Se supomos, contudo, que não há *nenhuma ligação* entre a intervenção e a fidelidade, será preciso admitir que o operador de conexão □ surge, de fato, *como um segundo evento*. De fato, entre e_x, tal que a intervenção o faz circular na situação, e o discernimento fiel, por átomos de tipo $(\alpha \square e_x)$, ou $\neg(\alpha \square e_x)$, do que lhe está conectado, se o hiato for total, é preciso admitir que, além do evento propriamente dito, há esse *outro* suplemento à situação que é o operador de fidelidade. E isso será tanto mais verdadeiro quanto mais a fidelidade for real, portanto menos próxima do estado, menos institucional. De fato, quanto mais o operador de conexão □ estiver distante das grandes ligações ontológicas, mais ele parecerá inovação, as possibilidades da situação e de seu estado parecendo menos aptas a revelar seu sentido.

MEDITAÇÃO VINTE E QUATRO

A dedução como operador da fidelidade ontológica

Mostrei na meditação 18 que a ontologia, doutrina do múltiplo puro, procedia à interdição da pertença de um múltiplo a ele mesmo, afirmando, por conseguinte, que o evento não é. Essa é toda a tarefa do axioma de fundação. Logo, não poderia haver um problema intra-ontológico, portanto intramatemático, da fidelidade, uma vez que o tipo de múltiplo "paradoxal" que gera o esquema do evento está excluído de todo lançamento em circulação na situação ontológica. Foi *de uma vez por todas* que foi decidido que tais múltiplos não pertencem a essa situação. É nisso que a ontologia permanece fiel ao imperativo inicialmente formulado por Parmênides: devemos nos afastar de toda via que autorizaria que pronunciássemos um ser do não-ser.

Mas da inexistência de conceito matemático do evento não se infere em absoluto que tampouco existam eventos matemáticos. É antes o contrário que é evidente. A historicidade das matemáticas indica que a função de fundação temporal do evento e da intervenção exerce-se aí plenamente. Um grande matemático nada mais é que um interveniente nas cercanias de um sítio da situação matemática que devasta, para risco do um, a precária convocação de seu vazio, e mencionei, aliás, na meditação 20, a clara consciência que um gênio matemático como Evariste Galois tinha, sob esse aspecto, de sua própria função.

Se nenhum enunciado ontológico, nenhum teorema, diz respeito a um evento, nem avalia a proximidade de seus efeitos; se, portanto, a onto-logia propriamente dita não legifera sobre a fidelidade, é igualmente verdadeiro que há, ao longo de todo o desdobramento histórico da ontologia, eventos-teoremas, havendo, por conseguinte, a necessidade subseqüente de se lhes ser fiel. Isto nos lembra fortemente que a ontologia, que é a apresentação da apresentação, só é ela mesma apresentada no tempo como situação, e que são os enunciados novos que periodizam essa apresentação. O texto matemático é, sem dúvida, intrinsecamente igualitário; ele não classifica os enunciados segundo seu grau de proximidade ou de conexão com um enunciado-evento, com uma *descoberta* em que tal ou tal sítio do dispositivo teórico se viu constrangido a fazer advir algo de inapresentável. Os enunciados são verdadeiros ou falsos, demonstrados ou refutados, e todos, em última análise, falam do múltiplo puro; portanto, da forma em

que se efetua o "há" do ser-enquanto-ser. Ainda assim, é um sintoma, sem dúvida exterior à essência do texto, mas flagrante, a preocupação que têm sempre os autores de obras matemáticas de classificar, justamente, os enunciados segundo uma hierarquia de importância (teoremas fundamentais, teoremas simples, proposições, lemas, etc.), e, muitas vezes, de indicar o surgimento de um enunciado, sob a forma de sua data e do matemático que o formulou. Sintoma, também, são essas ferozes querelas de prioridade, em que os matemáticos disputam entre si a honra de ter sido, em relação a tal mutação teórica, o interveniente principal — o que o universalismo igualitário do texto deveria conduzir a que fosse considerado indiferente. A disposição empírica do escrito matemático carrega assim o traço de que, abolida em seu resultado explícito, a eventuralidade ontológica determina, no entanto, que o edifício teórico seja, em tal instante, o que ele é.

Como um autor de teatro que, sabendo que somente as réplicas constituem para o diretor o referencial estável da representação, tenta desesperadamente antecipar os detalhes dessa representação por meio daquelas didascálias que descrevem o cenário, os trajes, as idades e os gestos, o escritor-matemático põe de antemão em cena o texto puro, em que o ser é pronunciado enquanto ser por meio de indicações de precedência e de origem, em que a situação ontológica é evocada, de certo modo, *de fora*. Esses nomes próprios, essas datas, essas denominações são as didascálias eventurais de um texto que exclui o evento.

A interpretação central desses sintomas concerne — dessa vez no interior do texto matemático — à determinação dos operadores de fidelidade pelos quais avaliamos que enunciados são compatíveis com, dependentes de, ou influenciados pelo surgimento de um teorema novo, de uma nova axiomática, de novos dispositivos da investigação. A tese que vou formular é simples: a *dedução*, isto é, a exigência demonstrativa, o princípio de coerência, a regra de encadeamento, é aquilo pelo que se efetua a todo instante a fidelidade ontológica à sua eventuralidade extrínseca. O duplo imperativo é que um enunciado novo ateste sua coerência com a situação — portanto, com enunciados existentes; é o imperativo da demonstração. E que as conseqüências que dele são extraídas sejam elas próprias regradas por uma lei explícita; é o imperativo da fidelidade dedutiva propriamente dita.

1. O CONCEITO FORMAL DA DEDUÇÃO

Como descrever esse operador de fidelidade, cujo uso foi constituído pelas matemáticas, e somente por elas? Do ponto de vista formal — e relativamente tardio em sua forma plenamente desenvolvida —, uma dedução é um encadeamento de enunciados explícitos que, partindo dos axiomas (para nós, Idéias do múltiplo e axiomas da lógica de primeira ordem com igualdade), termina num enunciado deduzido por intermediários tais que a passagem dos que precedem para o que se segue se conforme a regras definidas.

A *apresentação* dessas regras depende do vocabulário lógico utilizado, mas em essência elas são sempre idênticas. Se admitimos, por exemplo, como símbolos lógicos

primitivos, a negação $\neg$, a implicação $\rightarrow$, e o quantificador universal $\forall$, o que atende às necessidades, as regras são em número de dois:

— *A separação,* ou *"modus ponens"*: se já deduzi $A \rightarrow B$, e deduzi também A, então considero que deduzi B. Seja, notando $\vdash$ o fato de que demonstrei um enunciado:

$$\frac{\vdash A \rightarrow B \qquad \vdash A}{\vdash B}$$

— *A generalização.* Se α é uma variável, e se deduzi um enunciado de tipo B [α] em que α não está quantificado em B, então considero que deduzi $(\forall \alpha) B$.

O *modus ponens* corresponde à idéia "intuitiva" da implicação: se A acarreta B e A é "verdadeiro", B deve ser verdadeiro também.

A generalização corresponde também à idéia "intuitiva" da universalidade de um enunciado: se A é verdadeiro para um α *qualquer* (pois α é uma variável), é que ele é verdadeiro para todo α.

A extrema pobreza dessas regras faz um vivo contraste com a riqueza e a complexidade do universo das demonstrações matemáticas. Mas está afinal de acordo com a essência ontológica desse universo que *o difícil da fidelidade seja seu exercício, e não seu critério.* Os múltiplos que a ontologia apresenta são todos tecidos de vazio, são *qualitativamente* muito indistintos. O discernimento da conexão dedutiva de um enunciado que os refere a um outro não poderia, portanto, pôr em jogo *leis* muito numerosas, muito díspares. Em contrapartida, distinguir efetivamente em meio a essas proximidades qualitativas exige uma sutileza e uma experiência extremas.

Podemos radicalizar essa visão ainda muito formal das coisas. Uma vez que o "objeto" das matemáticas é o ser-enquanto-ser, podemos esperar uma excepcional uniformidade dos enunciados que constituem sua apresentação. A aparente proliferação dos dispositivos conceituais e dos teoremas deve, por certo, remeter a alguma indiferença, cujo pano de fundo é a função fundadora do vazio. A fidelidade dedutiva, que trama a incorporação de um enunciado novo ao edifício geral, é certamente marcada por *monotonia*, uma vez que a diversidade apresentativa dos múltiplos é depurada até não reter do múltiplo mais que sua multiplicidade. Aliás, empiricamente, vemos de maneira clara, na prática matemática, que a complexidade e a sutileza dos conceitos e das demonstrações se deixa fragmentar em seqüências breves, cujo caráter repetitivo percebemos bem, quando elas são aplainadas, e que elas põem em jogo apenas uns poucos "truques" tirados de um estoque muito restrito. Toda a arte é a do agenciamento geral, da *estratégia* demonstrativa. A tática, em contrapartida, é rígida e quase esquelética. De resto, os grandes matemáticos freqüentemente "pulam por cima" desse detalhe, e, visionários do evento, vão direto às disposições conceituais de conjunto, deixando ao fiéis o trabalho de verificar os cálculos. Isso é particularmente nítido em intervenientes que põem em circulação coisas que ainda serão exploradas, e até problematizadas, muito tempo depois deles, como Fermat, Desargues, Galois ou Riemann.

A decepcionante verdade formal é que todos os enunciados matemáticos, uma vez demonstrados no quadro axiomático, são, no tocante à sintaxe dedutiva, *equivalentes*. Entre os axiomas puramente lógicos de que o edifício se sustenta, está, de fato, a tautologia: $A \rightarrow (B \rightarrow A)$, velho adágio escolástico que afirma que um enunciado verdadeiro é implicado por não importa qual enunciado, *ex quodlibet sequitur verum*, de tal modo que, se temos o enunciado A, segue-se que temos o enunciado $B \rightarrow A$, onde B é um enunciado qualquer.

Agora, vamos supor que deduzimos tanto o enunciado A quanto o enunciado B. De B e da tautologia $B \rightarrow (A \rightarrow B)$ extraímos igualmente $(A \rightarrow B)$. Mas se $(B \rightarrow A)$ e $(A \rightarrow B)$ são um e outro verdadeiros, é que A é equivalente a B : $A \leftrightarrow B$.

Essa equivalência marca formalmente a monotonia da fidelidade ontológica, a qual se funda, em última instância, na uniformidade latente dos múltiplos de que ela avalia, *via* os enunciados, a conexão com o surgimento inovador.

Essa ingrata identidade formal de todos os enunciados da ontologia está muito longe, no entanto, de impedir hierarquias sutis, e finalmente, por vieses mais sinuosos, sua profunda inequivalência.

É preciso perceber claramente que a ressonância estratégica da fidelidade demonstrativa tem sua rigidez tática apenas como garantia formal, e que o texto real só raramente a alcança. Assim como a escrita estrita da ontologia, fundada unicamente no símbolo de pertença, não é mais que a lei em que ganha impulso uma fecundidade desmemoriada, assim também o formalismo lógico e seus dois operadores de conexão fiel — o *modus ponens* e a generalização — cedem rapidamente lugar a processos de determinação e de inferência cujo alcance é bem mais vasto. Examinarei dois deles, para testar o descompasso, próprio da ontologia, entre a uniformidade das equivalências e a audácia das inferências: o uso das hipóteses e o raciocínio pelo absurdo.

2. O RACIOCÍNIO HIPOTÉTICO

Qualquer aluno de matemática sabe que, para demonstrar uma proposição do tipo "A implica B", podemos proceder assim: supomos que A é verdadeiro e deduzimos B. Observemos, de passagem, que um enunciado "$A \rightarrow$ B" não toma posição nem sobre a verdade de A nem sobre a de B. Simplesmente ordena essa conexão entre A e B, que um implica o outro. Assim, podemos demonstrar, em teoria dos conjuntos, o enunciado: "Se existe um cardinal de Ramsey (que é uma espécie de múltiplo "muito grande"), então o conjunto dos números reais construtíveis (sobre "construtível", ver a meditação 29) é enumerável (isto é, do menor tipo de infinidade, o de ω_0, ver meditação 14). No entanto, o enunciado "existe um cardinal de Ramsey" não é, ele próprio, demonstrável, ou pelo menos não pode ser inferido das Idéias do múltiplo tais como as apresentei. Este teorema, demonstrado por Rowbottom em 1970 — forneço os indícios eventurais... —, inscreve, portanto, uma implicação, e deixa simultaneamente em suspenso as duas questões ontológicas cuja conexão ele assegura: "Existe um cardinal de Ramsey?" e "O conjunto dos números reais construtíveis é enumerável?"

Em que medida os operadores de fidelidade iniciais — o *modus ponens* e a generalização — autorizam que "façamos a hipótese" de um enunciado A, para dele

extrair a conseqüência B, e concluir pela verdade da implicação $A \rightarrow B$, a qual não confirma, em absoluto, como acabo de dizer, a hipótese da verdade de A? Não teremos assim, indevidamente, *passado pelo não-ser*, sob a forma de uma asserção, A, que poderia muito bem ser inteiramente falsa, e cuja verdade sustentamos? Reencontraremos esse problema da mediação do falso no estabelecimento fiel de uma conexão verdadeira, mais agudo ainda, no exame do raciocínio pelo absurdo. Ele sublinha, a meu ver, o descompasso entre a estrita *lei* da apresentação dos enunciados ontológicos, que é a equivalência monótona dos enunciados verdadeiros, e as estratégias de fidelidade que constroem as conexões efetivas, temporalmente determináveis, entre esses enunciados, a partir do evento e da intervenção, isto é, do que os grandes matemáticos põem em circulação nos pontos fracos do dispositivo anterior.

Mas é evidente que, por mais visível e estrategicamente distintas que as conexões *de longo alcance* sejam da monotonia tática dos átomos de inferência (o *modus ponens* e a generalização), elas devem, em certo sentido, se reduzir a eles, pois a lei é a lei. Vemos claramente, aqui, como a fidelidade ontológica, por mais inventiva que seja, não pode, avaliando conexões, *romper* com a conta-por-um, eximir-se da estrutura. Ela é, antes, sempre uma diagonal da estrutura, uma flexibilização extrema, uma abreviação irreconhecível.

Por exemplo, o que significa que possamos "fazer a hipótese" de que um enunciado A é verdadeiro? Isso equivale a dizer que, dada a situação (os axiomas da teoria) — chamemos T esse dispositivo — e suas regras de dedução, colocamo-nos provisoriamente na situação fictícia cujos axiomas são os de T, mais o enunciado A. Chamemos $T+A$ essa situação fictícia. As regras de dedução permanecendo inalteradas, deduzimos, na situação $T+A$, o enunciado B. Tudo aí é mecânico, usual, pois as regras são fixas. Autorizamo-nos apenas esse *suplemento* que é o uso, na seqüência demonstrativa, do "axioma" A.

É aqui que intervém um teorema da lógica, dito "teorema da dedução", cujo valor estratégico ressaltei há dezoito anos, em *O conceito de modelo*. Esse teorema diz em essência que, admitidos os axiomas puramente lógicos usuais e as regras de dedução que evoquei, temos a seguinte situação: se um enunciado B é dedutível na teoria $T+A$, então o enunciado $(A \rightarrow B)$ é dedutível na teoria T. E isso sem se considerar o que *vale* a teoria fictícia $T+A$, que pode perfeitamente ser incoerente. É por isto que posso "fazer a hipótese" da verdade de A, isto é, *suplementar* a situação pela ficção de uma teoria em que A é um axioma: posso ter certeza, em contrapartida, de que, na "verdadeira" situação, a que é comandada pelos axiomas de T — as Idéias do múltiplo —, o enunciado A implica todo enunciado B dedutível na situação fictícia.

Verificamos assim que um dos mais poderosos expedientes da fidelidade ontológica é a capacidade de se mover em situações adjacentes fictícias, obtidas por suplementação axiomática. No entanto, é evidente que, uma vez inscrito o enunciado $(A \rightarrow B)$ como conseqüência fiel dos axiomas da situação, nada mais subsiste da ficção mediadora. O matemático não cessa, assim, de visitar — para avaliar as conexões — universos falaciosos ou incoerentes. Certamente reside neles, com mais freqüência do que na planície igual dos enunciados, que sua verdade quanto ao ser-enquanto-ser torna equivalentes, embora não tenha outro objetivo senão ampliar ainda mais a superfície desta.

O teorema da dedução permite, além disso, uma das definições possíveis do que é um sítio eventural das matemáticas. Admitamos que um enunciado é singular, na borda do vazio, se, numa situação matemática historicamente estruturada, ele implicar muitos outros enunciados significativos, sem que ele próprio possa ser deduzido dos axiomas que organizam a situação. Esse enunciado é, em suma, apresentado em suas conseqüências, mas nenhum discernimento fiel chega a conectá-lo. Digamos que, se A é esse enunciado, podemos deduzir toda sorte de enunciados do tipo $A \rightarrow B$, mas não o próprio A. Observemos que, na situação fictícia $T + A$, todos esses enunciados B seriam deduzidos. De fato, uma vez que A é um axioma em $T + A$, e que temos $A \rightarrow B$, o *modus ponens* autoriza em $T + A$ a dedução de B. Da mesma maneira, tudo que, em $T + A$, é implicado por B, seria também deduzido aí. Pois, se temos $B \rightarrow C$, como B é deduzido, temos também C, sempre por *modus ponens*. Mas o teorema da dedução nos garante que se tal C é deduzido em $T + A$, o enunciado $A \rightarrow C$ é dedutível em T. De tal modo que a teoria fictícia $T + A$ comanda um considerável potencial suplementar de enunciados do tipo $A \rightarrow C$, em que C é uma conseqüência, em $T + A$, de um enunciado B tal que $A \rightarrow B$ foi, ele próprio, demonstrado em T. Vemos como o enunciado A aparece como uma espécie de fonte, saturada de conseqüências possíveis, sob a forma de enunciados do tipo $A \rightarrow x$ dedutíveis em T.

Um evento, nomeado por uma intervenção, é, portanto, no sítio teórico que indexa o enunciado A, um novo dispositivo, demonstrativo ou axiomático, tal que A se torna claramente admissível como enunciado da *situação*; logo, de fato, um protocolo em que é *decidido* que o enunciado A, até aqui suspenso entre sua não-dedutibilidade e a amplitude de seus efeitos, pertence à situação ontológica. Disto resulta por *modus ponens*, e de uma só vez, que todos os B, todos os C, que esse enunciado A implicava, fazem, também eles, parte da situação. A intervenção se caracteriza, como o vemos em cada intervenção matemática real, por uma brutal *descarga* de resultados novos, que estavam todos suspensos, ou congelados, numa forma implicativa cujos componentes não podíamos *separar*. Esses momentos da fidelidade são paroxísticos: deduzimos sem trégua, separamos, encontramos conexões absolutamente incalculáveis no estado anterior das coisas. É que a situação fictícia — e por vezes até totalmente despercebida — em que A não passava de uma hipótese foi substituída por um rearranjo eventural da situação efetiva, tal que A foi aí decidido.

3. O RACIOCÍNIO PELO ABSURDO

Também nesse caso, e sem pensar nisso, o aprendiz postula que, para provar a verdade de A, supomos a de não-A, e que inferindo dessa suposição algum absurdo, alguma contradição com verdades já estabelecidas, conclui-se que, decididamente, é A que nos convém.

Na sua forma aparente, o esquema do raciocínio pelo absurdo — ou raciocínio apagógico — é idêntico ao do raciocínio hipotético: instalo-me na situação fictícia obtida por adjunção do "axioma" não-A e deduzo, nessa situação, enunciados. No entanto, a instância final da função de conexão fiel desse artifício é diferente, e sabemos que o raciocínio apagógico foi longamente discutido antes de ser categoricamente

rejeitado pela escola intuicionista. É preciso pôr a claro, aqui, o núcleo dessa resistência, que é que, ao raciocinar pelo absurdo, supomos que dá no mesmo demonstrar o enunciado A e demonstrar a negação da negação de A. Ora, a equivalência estrita entre A e $\sim\sim A$ — que considero diretamente ligada ao fato de que nas matemáticas se trata do ser-enquanto-ser, e não do tempo sensível — está tão distante de nossa experiência dialética, de tudo o que a história e a vida proclamam, que neste ponto a ontologia é simultaneamente vulnerável à crítica empirista e à crítica especulativa. Ela não agrada nem a Hume nem a Hegel. Vejamos os detalhes.

Seja o enunciado A, cuja conexão dedutiva — e, portanto, em última análise, a equivalência — com os enunciados já estabelecidos na situação quero provar. Instalo-me na situação fictícia $T + \sim A$. A estratégia é deduzir disso um enunciado B formalmente contraditório com um enunciado já deduzido em T. Ou seja, obtenho em $T + \sim A$ um B tal que sua negação, $\sim B$, já esteja provada em T. Disso concluirei que A é dedutível em T (como se diz: *rejeitarei*, em proveito de A, a hipótese $\sim A$). Mas por quê?

Se em $T + \sim A$, deduzo o enunciado B, o teorema da dedução me garante que o enunciado $\sim A \rightarrow B$ é dedutível em T. Quanto a este ponto, não há diferença alguma com o raciocínio hipotético.

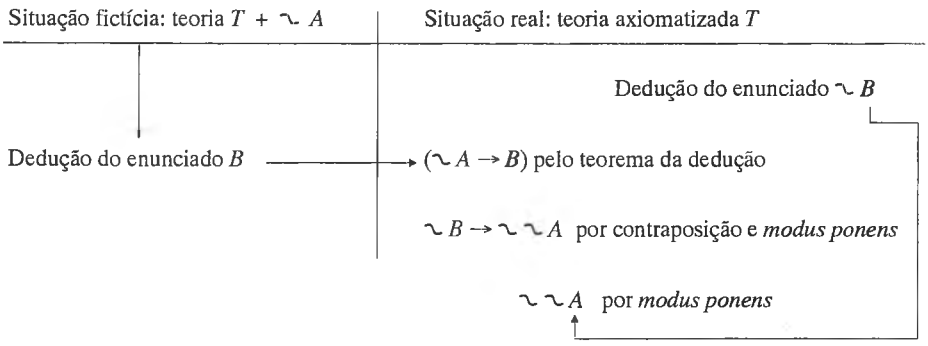
Ora, segundo um axioma lógico — e também um velho adágio escolástico —, a *contraposição* é a afirmação de que, se um enunciado C acarreta um enunciado D, não posso negar D sem negar C, que o acarreta. Seja a tautologia:

$$(C \rightarrow D) \rightarrow (\sim D \rightarrow \sim C)$$

Aplicada ao enunciado $(\sim A \rightarrow B)$, que obtive em T a partir da situação fictícia $T + \sim A$ e do teorema da dedução, esta tautologia escolástica dá:

$$(\sim A \rightarrow B) \rightarrow (\sim B \rightarrow \sim\sim A)$$

Se $(\sim A \rightarrow B)$ é deduzido, disto resulta, por *modus ponens*, que $(\sim B \rightarrow \sim\sim A)$ é deduzido. Ora, lembro que B, deduzido em $(T + \sim A)$, é expressamente contraditório com o enunciado $\sim B$ deduzido em T. Mas se $\sim B$ é deduzido em T, e $(\sim B \rightarrow \sim\sim A)$ também o é, então, por *modus ponens*, $\sim\sim A$ é um teorema de T. Recapitulo num quadro:



A rigor, o procedimento conduz ao seguinte resultado: se, da hipótese suplementar $\sim A$, deduzo um enunciado incoerente com algum enunciado já estabelecido, então a negação da negação de A é dedutível. Para concluir pela dedutibilidade de A, é necessário um empurrão suplementar — por exemplo, a implicação $\sim\sim A \rightarrow A$ — a que os intuicionistas se recusam sem remissão. Para eles, o raciocínio pelo absurdo não permite concluir mais do que a verdade de $\sim\sim A$, que é um enunciado da situação inteiramente distinto do enunciado A. Aqui, dois regimes da fidelidade bifurcam, o que é, em si, compatível com a teoria abstrata da fidelidade: não é assegurado que o evento prescreva o critério de conexão. Para um clássico, o enunciado A pode perfeitamente substituir o enunciado $\sim\sim A$; para um intuicionista, não.

Minha convicção quanto a este ponto é que o intuicionismo se perde, tentando aplicar à ontologia critérios de conexão *vindos de fora*, e especialmente de uma doutrina das operações mentais efetivas. Em particular, o intuicionismo é prisioneiro da representação empirista e ilusória dos *objetos* matemáticos. Ora, por mais complexo que seja um enunciado matemático, ele se reduz, afinal de contas, em se tratando de um enunciado afirmativo, à declaração de existência de uma forma pura do múltiplo. Todos os "objetos" do pensamento matemático, estruturas, relações, funções, etc., nada mais são, em última instância, do que espécies do múltiplo. A famosa "intuição" matemática só poderia ir mais longe controlando, *através* dos enunciados, conexões-múltiplas entre múltiplos. Assim, um enunciado A, supostamente afirmativo — e mesmo que ele envolva aparentemente relações e objetos muito singulares, considerado em sua essência onto-lógica — não tem outro sentido senão o de afirmar que tal múltiplo se deixa efetivamente afirmar com existente, no quadro constituído pelas Idéias do múltiplo, inclusive as asserções existenciais relativas ao nome do vazio e aos ordinais-limite (aos múltiplos infinitos). Mesmo os enunciados implicativos são, em última análise, dessa espécie. Assim, o teorema de Rowbottom, que mencionei há pouco, equivale a afirmar que, na situação — eventualmente fictícia — constituída pelas Idéias "clássicas" do múltiplo, que suplementa o enunciado, "existe um cardinal de Ramsey"; existe esse múltiplo que é uma correspondência bi-unívoca entre os números reais construtíveis e o ordinal ω_0 (sobre estes conceitos, ver as meditações 26 e 29). Tal correspondência, que é uma função, e portanto uma espécie particular de relação, *é* um múltiplo.

Isto posto, a negação de um enunciado que afirma a existência de um múltiplo puro é uma declaração de inexistência. Toda a questão relativa à dupla negação $\sim\sim A$ é, portanto, saber o que pode afinal significar a negação de que um múltiplo — no sentido da ontologia — não existe. Conviremos que é razoável pensar que ela significa que ele existe, se admitimos que *a ontologia não atribui aos múltiplos nenhuma outra propriedade além da existência*, uma vez que toda "propriedade" é ela própria um múltiplo. Logo, não poderíamos determinar, "entre" o existente e o inexistente, qualquer propriedade específica intermediária que fundasse o afastamento entre a negação da inexistência e a existência. Pois essa suposta propriedade deveria se apresentar, por sua vez, como um múltiplo existente, a menos que fosse inexistente. Assim, da vocação ontológica das matemáticas, infere-se, a meu ver, a legitimidade da equivalência entre a afirmação e a dupla negação, entre A e $\sim\sim A$, e, por via de conseqüência, o caráter conclusivo do raciocínio pelo absurdo.

Mais até: considero, concordando com o historiador das matemáticas Szabo, que o uso do raciocínio apagógico acentua a pertença originária da fidelidade dedutiva matemática à preocupação ontológica. Szabo observa que encontramos em Parmênides, a propósito do ser e do não-ser, uma forma típica de raciocínio pelo absurdo, e com base nisso situa as matemáticas dedutíveis numa filiação eleática. Seja qual for a conexão histórica, a conexão conceitual é convincente. Pois é precisamente o fato de nelas se tratar do ser-enquanto-ser que autoriza, nas matemáticas, essa forma audaciosa de fidelidade que é a dedução apagógica. Se o referente fosse mais *determinado*, ainda que pouco, ele nos obrigaria imediatamente a admitir que não é lícito identificar a afirmação e a negação da negação. Somente sua pura indeterminação-múltipla permite a manutenção desse critério de conexão entre enunciados.

O que me impressiona no raciocínio pelo absurdo é, antes, o caráter *aventuroso* do procedimento de fidelidade, sua liberdade, a incerteza extrema do critério de conexão. No raciocínio hipotético simples, o objetivo estratégico é claramente fixado. Querendo demonstrar um enunciado de tipo $A \rightarrow B$, instalamo-nos na situação adjacente $T + A$ e *procuramos demonstrar* B. Sabemos aonde vamos, ainda que saber *como* não seja forçosamente trivial. Além disso, é perfeitamente possível que $T + A$, embora momentaneamente fictício, seja um dispositivo coerente. Não há aquela obrigação de infidelidade constituída pelos encadeamentos pseudodedutivos num universo incoerente, universo em que *qualquer* enunciado é dedutível. No caso do raciocínio pelo absurdo, em contrapartida, aceitamos voluntariamente essa obrigação. Pois, se supomos que o enunciado A é verdadeiro — que ele é discernível pela fidelidade dedutiva, como conseqüência dos teoremas anteriores de T —, então o dispositivo $T + \sim A$ é certamente incoerente, pois de T infere-se A, e esse dispositivo contém, ao mesmo tempo, A e $\sim A$. Ora, é nesse dispositivo que nós nos instalamos. E para deduzir o quê? Um enunciado que contradiga um dos que estabelecemos. Mas qual deles? Qualquer um. O objetivo é, portanto, indistinto, e poderíamos ter de procurar por muito tempos, às cegas, a contradição da qual inferir a verdade do enunciado A.

Há, indubitavelmente, uma diferença importante entre o raciocínio construtivo e o raciocínio não construtivo, ou apagógico. O primeiro vai de enunciados deduzidos em enunciados deduzidos rumo a um enunciado que se propôs estabelecer. Testa assim as conexões fiéis, sem se subtrair à lei da apresentação. O segundo instala, de saída, a ficção de uma situação que supõe incoerente, até que essa incoerência se manifeste, ao acaso de um enunciado que contradiz um resultado já estabelecido. Essa diferença se prende menos ao emprego da dupla negação do que à qualidade estratégica, feita, por um lado, de segurança e de prudência interna à ordem, e, por outro, de aventurosa peregrinação na desordem. Devemos nos dar conta, de fato, do paradoxo que há em *deduzir* com rigor — e, portanto, em utilizar táticas fiéis de conexão entre enunciados —, exatamente ali onde supomos, pela hipótese $\sim A$, que reina a incoerência, isto é, a futilidade dessas táticas. A aplicação meticulosa de uma regra não serve, aqui, para outra coisa senão para estabelecer, pelo *encontro* de uma contradição singular, a total inanidade. Essa combinação do zelo pela fidelidade e do acaso do encontro, da precisão da regra e da consciência da nulidade de seu lugar de exercício, é o traço mais notável do procedimento. O raciocínio pelo absurdo é o que há de mais *militante* nas estratégias conceituais da ciência do ser-enquanto-ser.

4. TRÍPLICE DETERMINAÇÃO DA FIDELIDADE DEDUTIVA

Que a dedução, que é o reconhecimento de uma conexão *forçosa* entre os enunciados, e finalmente de sua equivalência sintática, seja o critério da fidelidade ontológica, poderia de certo modo, ser provado *a priori*. De fato, desde que esses enunciados se refiram todos à apresentação em geral, e considerem o múltiplo apenas em sua pura multiplicidade — portanto, em seu arcabouço vazio —, não vemos que possa estar disponível outra regra de "vizinhança" entre enunciados já estabelecidos e enunciado novo senão a do controle de sua equivalência. Quando um enunciado afirma que um múltiplo puro existe, é certo que essa existência, sendo a de uma *possibilidade do ser*, só pode ter um preço: uma outra dessas possibilidades, cuja existência afirmamos — deduzimos — que não existe. O ser, enquanto ser, não se manifesta no dizer onto-lógico em detrimento de si mesmo, pois ele é indiferente tanto à vida quanto à morte. É preciso que ele esteja igualmente em toda a possibilidade apresentativa dos múltiplos puros, e nenhum deles pode ver sua existência pronunciada se esta não equivale à existência de todos os demais.

De tudo isso resulta que a fidelidade ontológica — que permanece exterior à própria ontologia, pois ela diz respeito a eventos *do discurso* sobre o ser, e não a eventos *do ser*, e que, portanto, é, em certo sentido, somente uma quase-fidelidade — recebe as três determinações possíveis de toda fidelidade, cuja doutrina esbocei na meditação 23.

— Num primeiro sentido, a fidelidade ontológica, ou dedutiva, é *dogmática*. De fato, se seu critério de conexão é a coerência demonstrativa, é a *todo* enunciado já estabelecido que um enunciado novo é conectado. Se contradissermos um só deles, será preciso rejeitarmos a suposição. Assim, é declarado que o nome do evento (o "teorema de Rowbottom") submete à sua dependência todo termo da situação: todo enunciado do discurso.

— Num segundo sentido, porém, a fidelidade ontológica é *espontaneísta*. De fato, o que caracteriza um novo teorema não pode ser sua equivalência sintática a qualquer enunciado demonstrado. Se assim fosse, não importa quem — não importa que *máquina* — que produzisse um enunciado dedutível interminável e vão: faria jus ao estatuto de um interveniente, e já não saberíamos mais o que é um matemático. É, antes, a absoluta singularidade de um enunciado, sua irredutível força, a maneira como ele submete a si, e somente a si, partes antes díspares do discurso, que o constitui como o nome circulante de um evento da ontologia. Assim concebida, a fidelidade se exerce antes mostrando que, não passando de conseqüências secundárias dele, um grande número de enunciados não poderia, na verdade, pretender equivaler *conceitualmente* ao novo teorema, mesmo que lhe fosse *formalmente* equivalente. E, ao mesmo tempo, o "grande teorema", pedra angular de todo um dispositivo teórico, só é verdadeiramente conexo consigo mesmo. É isso que assinalará, do exterior, sua anexação ao nome próprio do interveniente-matemático que o pôs em circulação, no elemento necessário de sua prova.

— E, num terceiro sentido, a fidelidade ontológica é *genérica*. O que ela tenta tramar a partir das invenções, dos rearranjos, dos cálculos, e no aventuroso uso do absurdo, são esses enunciados polimorfos e gerais, situados na encruzilhada de vários ramos, e cujo estatuto é concentrar em si mesmos, em diagonal às especialidades estabelecidas (álgebra, topologia, etc.), a própria *matematicidade*. A um resultado

brilhante e sutil, mas muito singular, o matemático preferirá uma concepção inovadora aberta, um andrógino conceitual, que nos permita testar que todo tipo de enunciados exteriormente díspares lhe são subsumíveis, não pelo jogo da equivalência formal, mas porque ele é em si mesmo detentor da variância do ser, de sua prodigalidade em formas do múltiplo puro. Portanto, não deverá tampouco se tratar de um desses enunciados cuja extensão é, sem dúvida, imensa, mas somente porque eles têm a pobreza dos primeiros princípios, das Idéias do múltiplo — como os axiomas da teoria dos conjuntos. Será preciso *também* que esses enunciados, ainda que polimorfos, sejam não conectados com muitos outros, e acumulem a força da generalidade com a força separatória. É precisamente isto que põe os "grandes teoremas" — nomes-provas de que houve, em algum sítio do discurso, a convocação de seu silêncio possível — em posição geral, ou genérica, quanto ao que a fidelidade dedutiva explora e distingue de seus efeitos na situação matemática.

Esta tríplice determinação faz da fidelidade dedutiva o equívoco *paradigma* de toda fidelidade: provas de amor, rigor ético, coerência de uma obra de arte, conformidade de uma política aos princípios que ela proclama: por toda parte se propaga a exigência de uma fidelidade comensurável àquela, propriamente implacável, que rege o discurso sobre o ser. Mas não podemos senão descumprir essa exigência, pois é diretamente do ser que procede, ainda que ele seja indiferente a isso, o fato de que esse tipo de conexão se sustente no texto matemático. O que é preciso saber exigir a tempo, em si mesmo, é antes a capacidade de aventura que a ontologia testemunha, no coração de sua racionalidade transparente, pelo recurso ao procedimento do absurdo, desvio a partir do qual se pode restituir às equivalências a extensão de sua firmeza: "Ele rompe sua própria felicidade, seu excesso de felicidade, e ao Elemento que o magnificava devolve, mas mais puro, o que possuiu."

MEDITAÇÃO VINTE E CINCO

Hölderlin

"E a fidelidade não foi dada como um vão presente à nossa alma."
Na fonte do Danúbio

O tormento próprio de Hölderlin, mas também o que funda a serenidade última, a *inocência* de seus poemas, é que a apropriação da Presença seja mediada num evento, numa paradoxal escapada do sítio a si mesmo. O nome genérico do sítio onde advém o evento é, para Hölderlin, a pátria: "E verdadeiramente, sim! é mesmo o país natal, o solo da pátria; / O que buscas, está próximo e já vem a teu encontro." A pátria é o sítio que o poeta habita, e conhecemos o destino heideggeriano da máxima "poeticamente sempre na terra habita o homem".

Aproveito para declarar que, evidentemente, toda exegese de Hölderlin é, daqui para diante, dependente da de Heidegger. A que proponho aqui, sobre um ponto particular, forma, com as orientações que o mestre fixou, uma espécie de trança. Algumas diferenças de acentuação serão encontradas.

Há um paradoxo da pátria, no sentido de Hölderlin, paradoxo que faz dela um sítio eventural. Ocorre, de fato, que a conformidade à apresentação do sítio, o que Hölderlin chama "saber usar livremente do nacional", supõe que partilhemos sua devastação pela partida e errância. Assim como os grandes rios têm por ser o romper impetuosamente todo obstáculo à sua escapada rumo à planície, e que assim o sítio de sua fonte é igualmente o vazio, de que só nos separamos pelo excesso-de-um de seu elã ("Enigma, o que nasce de um brotamento puro!"), assim também a pátria é, antes de mais nada, o que deixamos, não porque dela nos separamos, mas, ao contrário, por essa fidelidade superior que consiste em compreender que o *ser* mesmo da pátria é fugir. No poema "A errância", Hölderlin indica que sua pátria, a "Suábia afortunada", se propõe como sítio porque ali se ouve "murmurar a fonte", e que "os nevados cumes fazem correr no solo a água mais pura". Esse sinal de uma escapada fluvial é justamente o que prende à pátria. Do fato de habitarmos "perto do brotamento original" procede, explicitamente, uma "nativa fidelidade". A fidelidade ao sítio é, portanto, em sua essência, fidelidade ao evento pelo qual, sendo fonte e fuga de si mesmo, o sítio é migração, errância, imediata proximidade do longínquo. Quando, sempre em "A errância", imediatamente após ter evocado sua "nativa fidelidade" à pátria suábia, Hölderlin exclama: "Mas eu, é o Cáucaso que pretendo!", essa irrupção prometeana,

longe de contradizer a fidelidade, é seu procedimento efetivo, assim como o Reno, impaciente por partir, impelido "para a Ásia [...] por sua alma real", realiza, de fato, sua apropriação à Alemanha e à pacífica e paterna fundação de suas cidades.

Nessas condições, dá no mesmo dizer que o poeta, por sua partida e sua viagem cega — cega porque a liberdade do evento-partida consiste nessa *falta*, para os semideuses que são os rios e os poetas, "em sua alma toda ingênua de não saber *para* onde vão" — é fiel à pátria, que ele a valoriza, ou dizer que a pátria permaneceu fiel ao errante, na confirmação do próprio sítio onde ele escapou de si. No poema que tem o título de "O errante" dir-se-á: "Fiel também foste sempre, fiel também ao fugitivo permaneceste / Como amigo, céu da pátria, como outrora me acolhes." Mas reciprocamente, em "Na fonte do Danúbio", é ao poeta que "a fidelidade não foi dada como um vão presente", e é ele que guarda "o tesouro mesmo". Sítio e interveniente, pátria e poeta trocam no "brotamento original" do evento suas regras de fidelidade, e cada um está disposto, assim, a acolher o outro no movimento de retorno em que medimos coisa a coisa — quando "a luz de ouro brinca em torno das janelas", e que "Ali me recebem a casa e do jardim a secreta penumbra / Onde outrora com as plantas um pai amoroso me criou" —, a distância em que cada coisa se mantém da sombra que sobre elas lançou a essencial partida.

Sem dúvida, pode nos extasiar que essa distância seja na verdade uma conexão primitiva: "Sim! o antigo ainda está lá! As coisas crescem e amadurecem, e contudo nada / Do que ali vive e ama renuncia à fidelidade." Mais profundamente ainda, porém, podemos ter a alegria de pensar que trazemos a fidelidade; que, instruídos do próximo pelo exercício, com ele partilhado, do longínquo rumo ao qual ele era fonte, avaliamos para sempre a verdadeira essência do que está ali: "Ó luz da juventude, ó alegria! És bem aquela / De outrora, mas que espírito mais puro derramas, / Fonte de ouro que brota dessa sagração!" Viajando com a própria partida, intervindo tocado pelo deus, o poeta atribui ao sítio o sentido de sua proximidade: "Deuses eternos! [...] / Saído de vós, convosco também viajei, / A vós, ó alegres, eu vos trago, menos noviço, ao voltar. / Por isso estende-me agora, cheia até a borda, do vinho / Das quentes colinas do Reno, estende-me a taça plena!"

Categoria central da poesia de Hölderlin, a fidelidade designa, assim, no momento do retorno, a capacidade poética de habitar o sítio. Ela é a ciência conquistada da proximidade do desenraizamento fluvial, nativo, furioso, em que o interpretante teve de se aventurar, do que compõe o sítio, de tudo o que faz sua tranqüila luminosidade. Ela nomeia, no mais plácido da Alemanha, arrancada do vazio dessa placidez mesma, a vocação estrangeira, errante, "caucasiana", que é seu evento paradoxal.

O que autoriza o poeta a interpretar assim a Alemanha, não em sua disposição, mas em seu evento — isto é, a pensar o Reno, essa "lenta viagem / Através dos campos alemães", segundo sua fonte, suplicante e colérica —, é uma diagonal fiel traçada de um *outro* evento, que é o evento grego.

Que pensar a Alemanha a partir do informe e da fonte exige que se seja fiel à formação grega, e, mais ainda, talvez a esse evento crucial que foi seu desaparecimento — a fuga dos deuses —, Hölderlin certamente não é o único pensador alemão a crer nisso. O que é preciso compreender é que, para ele, a relação grega entre o evento — a

selvageria do múltiplo puro, que ele chama de Ásia — e o fechamento regrado do sítio é exatamente o inverso da relação alemã.

Em textos muitas vezes comentados, Hölderlin se exprime com rigorosa precisão sobre a anti-simetria da Alemanha e da Grécia. Tudo é dito quando ele escreve que "a clareza da exposição nos é originalmente tão natural quanto o fogo do céu para os gregos". A disposição originária aparente do mundo grego é caucasiana, informe, violenta, e a beleza acabada do Templo é conquistada por um *excesso de forma*. Em contrapartida, a disposição visível da Alemanha é a forma policiada, plana, serena, e o que é preciso conquistar é o evento asiático, aquilo para onde o Reno quer seguir e cuja estilização artística é o "patetismo sagrado". O interveniente poético não está, na Grécia ou na Alemanha, na mesma *borda*: condenado a nomear como acabamento luminoso o evento ilegal e fundador, entre os gregos, e a manifestar a dimensão de uma irrupção asiática e furiosa *para* com a tranqüila acolhida da pátria, entre os alemães. Da mesma maneira, a interpretação é o que é complexo para um grego, ao passo que a fidelidade é a dificuldade para um alemão. O poeta estará tanto mais bem armado para o exercício de uma fidelidade alemã quanto mais bem tiver discernido, e praticado, que a interpretação grega, por brilhante que seja, não soube preservar os deuses, tendo-lhes conferido um acabamento demasiado estrito, a vulnerabilidade de um excesso de forma.

A fidelidade aos gregos, tal como disposta *para* a intervenção nas cercanias do sítio alemão, não impede, antes exige, que saibamos discernir, nos efeitos da excelência formal dos gregos, a renegação de um excesso fundador, o esquecimento do evento asiático, e que sejamos assim mais fiéis à essência eventural da verdade grega do que os próprios artistas gregos puderam ser. É por isso que Hölderlin exerce uma fidelidade superior ao traduzir Sófocles, sem se submeter à lei da exatidão literal: "Por conformismo nacional e por certos defeitos com que ela sempre soube se acomodar, a arte grega nos é estrangeira; espero dar dela, ao público, uma idéia mais viva do que a habitual, acentuando o caráter oriental que ela sempre renegou e retificando, quando possível, suas falhas estéticas." A Grécia teve a força de *instaurar* os deuses, a Germânia deve ter a de *preservá-los*, uma vez assegurado, por intermédio do Retorno poético, que eles voltarão a descer à terra.

A diagonal da fidelidade em que o poeta funda sua intervenção no sítio alemão é, portanto, a capacidade de distinguir, no mundo grego, o que é conexo com o evento primordial, com a Força asiática dos deuses, e o que não passa de pó de ouro, elegante e vão, da lenda. Quando "Sozinha então, como de uma fogueira fúnebre, se eleva / A Lenda, uma fumaça de ouro, e ela banha / Com sua luz nossas cabeças, nós que duvidamos, e ninguém / Entende o que lhe advém", é preciso recorrer à norma de fidelidade de que o poeta, guardião do evento grego nas cercanias do sítio alemão, é o detentor. Pois "boas / São por certo as lendas, pois do que há de mais alto / Elas são uma memória, mas é preciso ainda / Aquele que decifre sua mensagem sagrada".

Reencontramos aqui aquela conexão entre a capacidade interveniente e a fidelidade ao *outro* evento que eu havia ressaltado em Pascal, a propósito da decifração do duplo sentido das profecias. O poeta poderá nomear a fonte alemã; depois, a partir dela, estabelecer a regra de fidelidade em que se ganha a paz da proximidade de uma pátria, desde que tenha possuído a chave do duplo sentido do mundo grego, de que seja um decifrador fiel das lendas sagradas. Hölderlin está, por vezes, muito próximo de uma

concepção profética desse vínculo, exposto ao perigo de imaginar que a Alemanha *confirma* a promessa grega. Ele não hesita em evocar "o muito antigo / Sinal que ressoa ao longe, abala e fecunda!". Mais perigosamente ainda, ele se exalta ao pensar que "O que predisseram dos filhos de Deus os cantos dos Antigos / Vê! nós o somos, *nós*! [...] / Magnífico e rigoroso em homens o dizer parece se ter consumado". Mas isso não é mais do que a exploração de um risco, um excesso do procedimento poético. Pois logo o poeta enuncia o contrário: "[...] nada, aconteça o que acontecer, nada tem força / Para agir, pois somos sem coração." Hölderlin conserva sempre a medida de sua própria função: companheiro, instruído pela fidelidade, no duplo sentido grego, do evento germânico, ele tenta dispor, em retorno, sua regra fundadora, a fidelidade duradoura, a "festa de paz".

Gostaria de mostrar como essas significações se entretecem num grupo isolado de versos, que os especialistas ainda discutem se era verdadeiramente independente, ou se convém associá-lo ao hino *Mnémosine*, mas pouco importa. São estes:

> Os frutos estão maduros, banhados de fogo, recozidos,
> E postos à prova na terra. E uma lei quer
> Que toda coisa se insinue, tal como as serpentes,
> Profética e sonhadora
> Sobre as colinas do céu. E muito
> Como sobre os ombros
> Um fardo de madeira
> Deve ser carregado. Mas pérfidas
> São as sendas. Sim, do caminho reto
> Como mensageiros se afastam os elementos cativos
> E as antigas leis da terra. E sempre
> Um desejo vai rumo ao des-ligado. Mas muito
> Há a preservar. E exigida é a fidelidade.
> Mas para a frente e para trás não queremos
> Olhar, deixando-nos embalar como
> Na trêmula barca do mar.

O sítio é descrito no apogeu de sua maturidade, passado ao fogo da presença. Os indícios, comuns em Hölderlin, dessa eclosão do múltiplo na glória calma de seu número, são aqui a terra e os frutos. Que tal parusia se submete à Lei se infere do fato de que toda apresentação é também a prescrição do um. Mas um estranho mal-estar afeta essa Lei. Em excesso sobre o simples ordenamento da apresentação, ela o está duas vezes: porque obriga todas as coisas a se insinuarem, como se a maturidade (o gosto dos frutos da terra) dissimulasse sua essência, como se através dela se exercesse alguma tentação do vazio latente, que a inquietante imagem da serpente comunica, e porque, além do que se expõe, a lei é "profética", sonhadora, como se as "colinas do céu" não preenchessem sua expectativa, ou seu exercício. Tudo isso, não tenhamos dúvida, metaforiza a singularidade do sítio alemão, seu na-borda-do-vazio, o fato de que sua placidez terrestre é vulnerável a uma irrupção segunda, a do Cáucaso que, na sua apresentação familiar, burguesa, a maternal Suábia detém. Assim, o que deveria estar ligado por si mesmo,

tranqüilamente reunido, é somente de um esforço fiel que sua conservação resulta. A maturidade dos frutos, desde que decifrada, para risco do um, pelo poeta, torna-se um peso, um "fardo de madeira", no dever de manter sua consistência. Pois é disso que se trata: enquanto a Grécia realiza seu ser na excelência da forma, porque seu sítio nativo é violento e asiático, a Alemanha realizará seu ser numa fidelidade segunda, fundada na tempestade, porque seu sítio é o dos campos dourados, do Ocidente estreito. O destino da lei alemã é *arrancar-se* ao que ela rege de multiplicidades conciliantes. O caminho alemão é enganoso ("pérfidas são as sendas"). O grande apelo a que responde a paz da tarde é o "desejo que vai rumo ao des-ligado". Esse des-ligamento eventural — esse afastamento dos "elementos cativos" e das "antigas leis" — impede que se freqüente o sítio na segurança de um "caminho reto". De início serpente de sua tentação interior, o sítio é agora o "mensageiro" de seu exílio. O múltiplo inconsistente *pede para ser* até na Lei que rege sua consistência. Numa carta, Hölderlin, após ter declarado que "a natureza de minha pátria me comove fortemente", cita, como primeiro apoio dessa emoção, "a tempestade [...] precisamente enquanto força e como figura entre as outras formas do céu".

O dever do poeta — do interveniente — não poderia ser, contudo, pura e simplesmente ceder a essa tempestuosa disposição. O que afinal se trata de salvar é precisamente a paz do sítio: "Muito há a preservar". Avaliação feita de que o sítio só tem tanto sabor por ser a serpente e o mensageiro de si mesmo, de que seu desejo, inelutavelmente revelado em algum desenraizamento, em alguma partida, não é sua forma ligada, mas des-ligada; o dever é antecipar essa alegria segunda, essa ligação conquistada, que, no mais extremo do desenraizamento, o retorno aberto ao sítio, dará, desta vez, na precaução de um saber, de uma norma, de uma capacidade de preservação e de discernimento. O imperativo diz: exigida é a fidelidade. Ou ainda: examinemos todas as coisas à luz transparente que vem depois da tempestade.

Mas, como vemos, a fidelidade não poderia ser o débil querer de uma preservação. Já o indiquei: a disposição profética, que não vê no evento, e em seus efeitos, mais do que uma confirmação, exatamente como a disposição canônica, que obriga o sítio a permanecer fiel à sua originaridade pacífica — que quereria forçar a lei a não se desviar, a não mais sonhar sobre as colinas do céu —, é estéril. O interveniente não fundará sua fidelidade segunda senão se confiando ao presente da tempestade, abolindo-se a si mesmo no vazio onde convocará o nome do que adveio — esse nome, para Hölderlin, é, em geral, o retorno dos deuses. É necessário também, para que a maturidade do sítio não seja devastada em vão por um sonho de Ásia, não olhar nem para a frente nem para trás, e estar, no mais perto possível do inapresentável, "como na trêmula barca do mar". Tal é o interveniente, tal é aquele que sabe ser preciso ser fiel: apto a freqüentar o sítio, partilhando os frutos da terra, mas também, preso pela fidelidade ao outro evento, apto a discernir as fraturas, as singularidades, o na-borda-do-vazio que torna possível a vacilação da lei, seu disfuncionamento, seu desvio; mas também protegido contra a tentação profética, contra a arrogância canônica; mas também confiante no evento, no nome que ele lhe confere. E finalmente, tendo assim passado da terra ao mar, embarcado, capaz de pôr à prova os frutos, e de separar de sua aparência o sabor latente que eles guardavam, no futuro do presente composto, de seu desejo de não ser ligados.

VI

Quantidade e Saber.
O Discernível (ou Construtível):
Leibniz/Gödel

MEDITAÇÃO VINTE E SEIS

O conceito da quantidade e o impasse da ontologia

O pensamento do ser como múltiplo *puro* — ou sem-um — pode parecer ligar esse pensamento ao de uma quantidade. Daí, a questão: é o ser intrinsecamente quantificável? Ou mais precisamente: uma vez que a forma da apresentação é o múltiplo, não haverá um vínculo originário entre o que é apresentado e uma extensão quantitativa? Sabemos que, para Kant, o princípio-chave do que ele chama "os axiomas da intuição" enuncia-se: "Todas as intuições são grandezas extensivas." Ao reconhecer no múltiplo puro o que da apresentação é seu ser, não estabelecemos, em simetria ao axioma de Kant, que toda apresentação é intrinsecamente quantitativa? Todo múltiplo não é *numerável*?

Como o diz ainda Kant, "o *esquema* puro da *grandeza (quantitatis)* [...] é o *número* [...]. O número nada mais é, portanto, do que a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral". Ora, enquanto puro múltiplo dos múltiplos, o esquema ontológico da apresentação é, para nós, também homogêneo. E à medida que está submetido ao efeito-de-um, é também síntese do diverso. Haverá, portanto, uma numericidade essencial do ser?

Bem entendido, o fundamento de uma "quantidade de ser" não pode ser, para nós, aquele que Kant propõe para a quantidade dos objetos da intuição. Pois, esse fundamento, Kant o encontra na pregnância transcendental do tempo e do espaço, ao passo que nós nos esforçamos por pensar matematicamente a apresentação-múltiplo *aquém* do tempo (que é fundado pela intervenção) e do espaço (que é uma construção singular, relativa a certos tipos de apresentação). Disto se segue, aliás, que o próprio conceito da grandeza (ou do número) não pode, para nós, ser o de Kant. Para ele, de fato, uma grandeza extensiva é "aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo". Ora, insisti suficientemente, em particular nas meditações 3, 5 e 7, no fato de que a Idéia cantoriana do múltiplo, cristalizada pelo símbolo $\in$ da pertença, não se deixa em absoluto subsumir na relação todo/partes. É impossível que o número do ser, caso exista, seja pensável a partir dessa relação.

Mas talvez o principal obstáculo não esteja aí. O obstáculo — ele interpõe entre nós e Kant toda a profundidade da revolução cantoriana — reside em que (meditações

13 e 14) a forma-múltipla da apresentação é geralmente infinita. Ora, que o ser se dê como multiplicidades infinitas parece se opor a que ele seja numerável. Ele seria, antes, inumerável. Como o diz Kant, "tal conceito da grandeza [a infinidade, seja ela espacial ou temporal], como de uma infinidade dada, é impossível empiricamente". A infinidade é, no máximo, uma Idéia limite da experiência, mas não pode depender do conhecimento.

A dificuldade é, de fato, a seguinte: o caráter extensivo, ou quantitativo, da apresentação, supõe o estabelecimento de relações entre multiplicidade comensuráveis. É preciso poder dizer que um múltiplo é "maior" do que outro para que se inaugure um conhecimento da quantidade. Mas que significa exatamente que um múltiplo infinito seja maior que um outro? Sem dúvida, podemos entender claramente que um múltiplo infinito *apresente* outro: assim ω_0, o primeiro ordinal infinito (*cf.* meditação 14), pertence — por exemplo — a seu sucessor, o múltiplo $\omega_0 \cup \{\omega_0\}$, obtido por adjunção aos múltiplos (finitos) que compõem ω_0 do próprio nome "ω_0". Teríamos, com isso, obtido um múltiplo "maior"? Sabemos há muito tempo (Pascal utiliza freqüentemente este ponto) que o acréscimo de finito ao infinito não muda a quantidade infinita, se procuramos determinar essa quantidade como tal. Galileu já observava que, a rigor, não há "mais" números quadrados — da forma n^2 — do que simples números, uma vez que, precisamente, a *cada* número inteiro n podemos fazer "corresponder" seu quadrado, n^2. Disso ele concluía, aliás sabiamente, que as noções de "mais" e de "menos" não eram pertinentes para o infinito, ou que as totalidades infinitas *não* eram quantidades.

Por fim, o impasse aparente de toda a doutrina ontológica da quantidade se exprime assim: o esquema ontológico da apresentação, sustentado pela decisão sobre o infinito natural ("existe um ordinal limite"), admite multiplicidades *existentes* infinitas. Ora, estas dificilmente parecem comparáveis, ou dificilmente depender de uma unidade de conta que lhes seja uniformemente aplicável. Logo, o ser não é quantificável em geral.

A superação desse impasse, não é excessivo dizê-lo, comanda o destino do pensamento.

1. COMPARAÇÃO QUANTITATIVA DOS CONJUNTOS INFINITOS

Foi uma idéia axial de Cantor propor um protocolo de comparação dos múltiplos infinitos — pois, para os finitos, sempre tínhamos sabido recorrer a esses ordinais particulares que são os membros de ω_0, os ordinais finitos, ou números inteiros naturais (*cf.* meditação 14): sabíamos *contar*. Mas o que podia significar, afinal, a conta no caso de múltiplos infinitos?

De fato, Cantor teve a idéia de gênio de tratar positivamente as observações de Galileu, de Pascal — e antes deles, da escola jesuíta portuguesa —, ali onde esses autores concluíam pela impossibilidade do número infinito. Como é freqüente, a invenção consiste aqui em transformar um paradoxo em conceito. Visto que há correspondência, termo a termo, entre os números inteiros e os números quadrados, entre os n e os n^2, por que não afirmar intrepidamente que há *igual quantidade* de números quadrados e de números? O que perturba (intuitivamente) esta tese é que os números quadrados

formam uma *parte* dos simples números, e que, se dizemos que há "igual quantidade" de uns e de outros, contrariamos o velho axioma euclidiano "o todo é maior que as partes". Mas justamente: a doutrina conjuntista do múltiplo, por não definir o múltiplo (meditação 3), não deve ser submetida à intuição do todo e das partes, e aliás é por isso que sua doutrina da quantidade pode ser antikantiana. Admitiremos sem pestanejar que, em se tratando de múltiplos infinitos, é possível que o que está *incluído* (como os números quadrados nos números inteiros) seja "tão numeroso" quanto aquilo em que está incluído. Em vez de ser um obstáculo intransponível para qualquer comparação das quantidades infinitas, isso se tornará uma propriedade particular dessas quantidades. Que haja aí uma subversão da velha intuição da quantidade, subsumida no par todo/partes, completará a inovação de pensamento, e a ruína dessa intuição.

A observação de Galileu orienta Cantor de uma outra maneira: se há "igual quantidade" de números quadrados e de números, é que podemos fazer corresponder a todo inteiro n seu quadrado n^2. Esse conceito da "correspondência" termo a termo entre um múltiplo, mesmo que infinito, e um outro, fornece a chave de um *procedimento* de comparação: diremos de dois múltiplos que um é "tão numeroso" quanto (ou, convenção cantoriana, "de mesma potência" que) o outro se *existir* tal correspondência. Observemos que o conceito de quantidade é assim referido ao de existência, o que convém à vocação ontológica da teoria dos conjuntos.

A idéia geral de "correspondência" tem por formalização matemática a de função. Uma função f faz "corresponder" aos elementos de um múltiplo os elementos de um outro. Quando escrevemos $f(\alpha) = \beta$, queremos dizer que ao elemento α "corresponde" o elemento β.

Um leitor desconfiado nos dirá que estamos introduzindo um conceito *suplementar*, o de função, que excede o puro múltiplo, e rompe a homogeneidade ontológica da teoria dos conjuntos. Mas não: uma função é perfeitamente representável como puro múltiplo, como o estabelece o apêndice 2. Quando digo "existe uma função", estou dizendo apenas: "Existe um múltiplo que tem tal e tal característica", e tudo isso se deixa definir apenas a partir das Idéias do múltiplo.

Uma função tem por característica essencial fazer um elemento corresponder a *um só* elemento: se tenho $f(\alpha) = \beta$ e $f(\alpha) = \gamma$, é que β é o *mesmo múltiplo* que γ.

Para esgotar a idéia de correspondência "termo a termo", como na observação de Galileu, devo, contudo, melhorar meu conceito funcional da correspondência. Pois, para concluir que os quadrados são "tão numerosos" quanto os números, não apenas a todo número deve corresponder um quadrado, mas também, inversamente, a todo quadrado deve corresponder um número (e somente um). Caso contrário, não terei praticado a *exaustão* comparativa dos *dois* múltiplos envolvidos. Isso nos conduz à definição, em que se funda a comparação quantitativa dos múltiplos, de uma função biunívoca (ou correspondência biunívoca).

Sejam α e β dois conjuntos. A função f de α a β será uma *correspondência biunívoca* entre α e β se:

— a todo elemento de α corresponde, por f, um elemento de β,

— a dois elementos diferentes de α correspondem dois elementos diferentes de β,

— todo elemento de β é o correspondente por f de um elemento de α.

Vemos, assim, que o uso de *f* permite "substituir" *todos* os elementos de α por *todos* os elementos de β, substituindo um elemento ∂ de α pelo $f(\partial)$ de β, único e diferente de qualquer outro, que lhe corresponde. A terceira condição estabelece que utilizamos, ao fazer isso, *todos* os elementos de β. Trata-se de um conceito absolutamente respeitável, por pensar que o um-múltiplo β não faz um de "mais" múltiplos do que o faz α, e que, assim, α e β são iguais em número, ou em extensão, quanto ao que apresentam.

Se dois múltiplos são tais que existe entre eles uma correspondência biunívoca, diremos que têm *igual potência*, ou que são extensivamente semelhantes.

Este conceito é propriamente o da identidade quantitativa de dois múltiplos, e diz respeito igualmente aos que são infinitos.

2. CORRELATO QUANTITATIVO NATURAL DE UM MÚLTIPLO: CARDINALIDADE E CARDINAIS

Dispomos, de agora em diante, de um procedimento existencial de comparação entre dois múltiplos; pelo menos sabemos o que significa que sejam quantitativamente semelhantes. Os múltiplos "estáveis", ou naturais, que são os ordinais, tornam-se, assim, comparáveis a quaisquer múltiplos. O rebatimento comparativo do múltiplo em geral sobre a sucessão dos ordinais vai nos permitir construir o que é essencial para todo pensamento da quantidade: uma escala de medida.

Vimos (meditação 12) que um ordinal, esquema ontológico do múltiplo natural, constitui um nome-número, uma vez que o múltiplo que ele é, totalmente ordenado pela Idéia fundamental da apresentação — a pertença —, designa igualmente a longa cadeia, enumerável, de todos os ordinais anteriores. Um ordinal é, assim, um múltiplo-ferramenta, um instrumento potencial de medida do "comprimento" dos conjuntos quaisquer, uma vez garantido, pelo axioma de escolha — ou axioma da intervenção abstrata (*cf.* meditação 22) — que todo múltiplo se deixa ordenar convenientemente. Vamos explorar esse valor instrumental dos ordinais, cuja significação ontológica subjacente é que todo múltiplo se deixa conectar com um múltiplo natural, ou ainda, que *o ser é universalmente desdobrado como natureza*. Não que toda apresentação seja natural, sabemos que não é assim: existem múltiplos históricos (sobre o fundamento dessa distinção, ver as meditações 16 e 17). Mas todo múltiplo pode ser referido a uma apresentação natural, no tocante, precisamente, a seu número ou sua quantidade.

De fato, um enunciado crucial da ontologia é o seguinte: todo múltiplo tem potência igual à de pelo menos um ordinal. Em outras palavras, a "classe" dos múltiplos tais que têm igual quantidade contém sempre ao menos um múltiplo natural. Não há "grandeza" tal que não se possa encontrar um *exemplo* dela nos múltiplos naturais. Ou: a natureza contém todas as ordens de grandeza pensáveis.

Ora, em virtude das propriedades de minimalidade dos ordinais, se existe um ordinal ligado a tal classe de grandeza de múltiplos, existe um menor (no sentido da sucessão dos ordinais). Quero dizer que, entre todos os ordinais tais que existe entre eles uma correspondência biunívoca, há um, único, que pertence a todos os outros, ou que é $\in$-minimal para a propriedade "ter tal grandeza intrínseca". Esse ordinal será

evidentemente tal que não poderá existir correspondência biunívoca entre ele e um ordinal menor que ele. Ele marcará, entre os ordinais, a *ourela* onde começa uma outra ordem da grandeza intrínseca. Podemos perfeitamente definir assim esses ordinais: eles têm a propriedade de não tolerar nenhuma correspondência biunívoca com qualquer dos ordinais que os precedem. Chamaremos esses ordinais, fronteiriços pela potência, de *cardinais*. A propriedade de ser um cardinal pode ser escrita:

Card(α) $\leftrightarrow$ "α é um ordinal, e não existe correspondência biunívoca entre α e um ordinal β tal que $\beta \in \alpha$".

Lembro que uma função, portanto uma correspondência biunívoca, é uma relação, *logo um múltiplo* (apêndice 2). Essa definição não sai absolutamente do quadro geral da ontologia.

A idéia é então representar a classe dos múltiplos de mesma grandeza, aqueles entre os quais existe uma correspondência biunívoca; logo, nomear uma *ordem* de grandeza, pelo cardinal presente nessa classe. Que haja sempre um aí depende do ponto crucial deixado em suspenso, a saber, que todo múltiplo tem potência igual à de pelo menos um ordinal, e, conseqüentemente, potência igual à do menor dos ordinais de mesma potência que ele, o qual é forçosamente um cardinal. Como os ordinais, e portanto os cardinais, são totalmente ordenados, obteremos assim uma escala da medida das grandezas intrínsecas. Quanto mais longe o cardinal-nome de um tipo de grandeza, ou de potência, estiver colocado na sucessão dos ordinais, mais esse tipo será elevado. Esse é o princípio de uma escala de medida da quantidade dos múltiplos puros; logo, da instância quantitativa do ser.

Resta estabelecer a conexão maior entre múltiplos quaisquer e múltiplos naturais, que é a existência, para cada um dos primeiros, de um representante dos segundos de mesma potência, ou seja, o fato de que *a natureza mede o ser*.

Farei, cada vez mais, no restante deste livro, o que vou chamar de *relatos de demonstrações*, em vez de demonstrações propriamente ditas. O motivo é fácil de entender: à medida que vamos penetrando no texto ontológico, a estratégia de fidelidade se complica, e ela o faz freqüentemente muito além do interesse metaontológico, ou filosófico, que há em acompanhá-la. O relato da prova que nos ocupa é o seguinte: Dado um múltiplo λ qualquer, consideramos uma *função de escolha* sobre p (λ), tal que o axioma de escolha (meditação 22) nos garanta sua existência. Vamos em seguida *construir* um ordinal tal que ele esteja em correspondência biunívoca com λ. Para tanto, vamos primeiramente fazer corresponder ao conjunto vazio, menor elemento de todo ordinal, o elemento λ_0 que corresponde, pela função de escolha, ao próprio λ. Depois, ao ordinal seguinte — que é, de fato, o número *1* — vamos fazer corresponder o elemento que a função de escolha singulariza na parte [λ - λ0]; seja λ1 esse elemento. Depois, ao ordinal seguinte, o elemento escolhido na parte [λ - {λ0,λ1}]. E assim por diante: a um ordinal α fazemos corresponder o elemento que a função de escolha singulariza na parte obtida, retirando-se de λ tudo o que *já* obtivemos como correspondentes dos ordinais que precedem α. Isto até que não haja mais nada em λ, isto é, até que o que devemos retirar seja igual a λ, de tal modo que o "resto" seja vazio, e que a função de escolha nada mais possa escolher aí. Seja γ o ordinal sobre o qual nos detemos (o primeiro a que nada mais corresponde, por falta de escolha possível). É bastante claro que nossa correspondência entre esse ordinal γ e o múltiplo inicial λ é biunívoca, pois

todos os elementos de λ foram esgotados e cada um corresponde a *um* ordinal anterior a γ. Ora, todos os ordinais anteriores a γ nada mais são, como um-múltiplo, do que o próprio γ. CQFD.

Sendo da mesma grandeza que um ordinal, o múltiplo λ é, também com certeza, da mesma grandeza que um cardinal. De fato, se o ordinal γ que construímos não é um cardinal, é porque ele tem a mesma potência que um ordinal que o precede. Tomemos o ordinal $\in$-minimal entre os ordinais que têm a mesma potência que γ. Trata-se certamente de um cardinal, e ele tem a mesma potência que λ, pois o que tem a mesma potência do que aquele que tem a mesma potência tem também a mesma potência (deixo isto para o leitor).

É certo, portanto, que os cardinais podem servir de escala de medida para a grandeza dos conjuntos. Observemos, neste ponto, que é do axioma interveniente — a existência da função da escolha ilegal, do representante sem procedimento de representação — que depende esta segunda vitória da natureza: sua capacidade de *fixar* numa escala ordenada, a dos cardinais, o tipo de grandeza intrínseca dos múltiplos. Esta dialética do ilegal e do máximo da ordem é característica do estilo da ontologia.

3. O PROBLEMA DOS CARDINAIS INFINITOS

A teoria dos cardinais — e especialmente dos cardinais infinitos, isto é, iguais ou superiores a ω_0 — é o próprio cerne da teoria dos conjuntos, o ponto em que, tendo chegado ao aparente domínio, através desses nomes-números que são os múltiplos naturais, da quantidade dos múltiplos naturais, o matemático pode exibir o refinamento técnico em que cai no esquecimento aquilo de que ele é o guardião — o ser-enquanto-ser. Um grande especialista da teoria dos conjuntos pode escrever que "a maior parte da teoria dos conjuntos é, praticamente, o estudo dos cardinais infinitos".

O paradoxo é que o imenso mundo desses cardinais "praticamente" não aparece nas matemáticas "efetivas", aquelas que estão às voltas com os números reais e complexos, as funções, as estruturas algébricas, as variedades, a geometria diferencial, a álgebra topológica, etc. E isso por uma razão básica, em que reside o impasse anunciado da própria ontologia, e que vamos conhecer.

Certos resultados da teoria dos cardinais são imediatos:

— Todo ordinal finito (todo elemento de ω_0) é um cardinal. De fato, é bastante claro que não podemos estabelecer nenhuma correspondência biunívoca entre dois números inteiros diferentes. O mundo do finito está, portanto, disposto, quanto às grandezas intrínsecas, segundo a própria escala dos ordinais finitos: há ω_0 "tipos" de grandeza finita — a mesma quantidade dos números inteiros naturais.

— Com isso, podemos finalmente ampliar, sem problema aos múltiplos quaisquer, a distinção infinito/finito até agora reservada aos múltiplos naturais: é infinito (resp. finito) um múltiplo cuja quantidade é nomeada por um cardinal igual ou superior (resp. inferior) a ω_0.

— Que ω_0 seja ele próprio um cardinal — o primeiro cardinal infinito — é certo: se não o fosse, haveria correspondência biunívoca entre ele e um ordinal menor do que ele; portanto, entre ele e um número finito. Isso é certamente impossível (demonstre-o!)

— Mas será possível "superar" ω_0? Haverá quantidades infinitas maiores do que outras quantidades infinitas? Tocamos uma das principais invenções de Cantor: a proliferação infinita das quantidades infinitas *diferentes*. A quantidade, numerada aqui por um cardinal, não só é pertinente para o ser-infinito, como distingue, no infinito, quantidades infinitas "maiores" e "menores". À milenar oposição especulativa entre o finito, quantitativamente variado e numerável, e o infinito, inquantificável e único, a revolução cantoriana fez suceder uma escala uniforme de quantidades que vai do múltiplo vazio (que não numera nada) a uma sucessão ilimitada de cardinais infinitos, que numeram múltiplos infinitos quantitativamente distintos. Assim termina, na proliferação dos infinitos, a destruição de todo ser do Um.

O cerne dessa revolução é a constatação de que realmente existem, autorizados pelas Idéias do múltiplo (axiomas da teoria dos conjuntos), quantidades infinitas distintas. O que conduz a este resultado é um teorema cujo alcance de pensamento é imenso: o teorema de Cantor.

4. O ESTADO DE UMA SITUAÇÃO É QUANTITATIVAMENTE MAIOR DO QUE A PRÓPRIA SITUAÇÃO

É uma idéia natural, em todas as ordens de pensamento, examinar a relação "quantitativa", ou de potência, entre uma situação e seu estado. Uma situação apresenta uns-múltiplos, o estado re-presenta as partes, ou composições, desses múltiplos. O estado apresenta "mais", "menos" ou "igual quantidade" de múltiplos-partes do que a situação apresenta uns-múltiplos? O teorema do ponto de excesso (meditação 7) já nos indica que o estado não poderia ser *o mesmo* múltiplo do que a situação de que ele é o estado. Mas essa alteridade não exclui que a quantidade intrínseca — o cardinal — do estado seja idêntica à da situação. O estado pode ser diferente permanecendo ao mesmo tempo "tão numeroso quanto", mas não mais.

Observemos, no entanto, que o estado é, em todo caso, *pelo menos* tão numeroso quanto a situação — que o cardinal do conjunto das partes de um conjunto não poderia ser inferior ao desse conjunto. Pois, dado um elemento de um conjunto, seu singleto é uma parte. E, como a cada elemento apresentado "corresponde" um singleto, há pelo menos tantas partes quantos são os elementos.

A única questão que subsiste é finalmente saber se o cardinal dos conjuntos das partes é igual ou superior ao do conjunto inicial. O teorema dito de Cantor estabelece que ele é sempre superior. A demonstração utiliza um expediente que o aproxima do paradoxo de Russell e ao teorema do ponto de excesso. Trata-se do raciocínio "diagonal", que põe em evidência um a-mais (ou um resto) por um procedimento supostamente exaustivo, e destrói assim a pretensão. Digamos que esse procedimento é típico de tudo que, na ontologia, se prende precisamente ao problema do excesso, do "não-ser-segundo-tal-instância-do-um".

Suponhamos que exista uma correspondência biunívoca f entre um conjunto α e o conjunto de suas partes $p(\alpha)$, logo que o estado tenha o mesmo cardinal que o conjunto (ou, mais exatamente: que ele pertença à mesma classe quantitativa cujo representante é um cardinal).

A todo *elemento* β de α corresponde, portanto, uma *parte* de α, que é um elemento de $p(\alpha)$. Uma vez que essa parte corresponde por f ao elemento β, nós a notaremos $f(\beta)$. Podemos então distinguir dois casos:

— ou bem o elemento β está *na* parte $f(\beta)$ que lhe corresponde, ou seja, $\beta \in f(\beta)$,

— ou bem isso não ocorre: $\neg (\beta \in f(\beta))$

Podemos também dizer que a — suposta — correspondência biunívoca f entre α e $p(\alpha)$ *classifica* os elementos de α em dois grupos — os que são internos à parte (ou elemento de $p(\alpha)$) que lhes corresponde, e os que lhe são exteriores. Convencionemos chamar f-internos os primeiros e f-externos os segundos. O axioma de separação nos garante a existência da parte do conjunto α composta de todos os elementos que são f-externos: ela corresponde à propriedade "β não pertence a $f(\beta)$". Essa parte, visto que f é uma correspondência biunívoca entre α e o conjunto de suas partes, corresponde por f a um elemento que chamaremos ∂ (por "diagonal"). Temos: $f(\partial)$ = "o conjunto de todos os elementos f-externos de α". O centro da questão, onde a existência suposta de f se abole (reconhecemos aqui o alcance do raciocínio pelo absurdo, *cf.* meditação 24) é que esse elemento ∂ não pode, ele mesmo, ser nem f-interno nem f-externo.

Se ele for f-interno, isto quer dizer que $\partial \in f(\partial)$. Mas $f(\partial)$ é o conjunto dos elementos f-externos; portanto ∂, se pertence a $f(\partial)$, não pode ser f-interno. Contradição.

Se ele for f-externo, temos $\neg (\partial \in f(\partial))$, logo ∂ não faz parte dos elementos que são f-externos; logo, não o pode ser. Contradição.

É forçoso concluir, portanto, que a suposição inicial de uma correspondência biunívoca entre α e $p(\alpha)$ é insustentável. O conjunto das partes não pode ter o mesmo cardinal que o conjunto inicial. Ele o excede absolutamente, sendo de uma ordem quantitativa superior.

O teorema do ponto de excesso dava uma resposta local à questão da relação entre uma situação e seu estado: o estado conta ao menos um múltiplo que não pertence à situação. Conseqüentemente, o estado é *diferente* da situação da qual é o estado. O teorema de Cantor lhe dá uma resposta global: a potência do estado é — em termos de quantidade pura — superior à da situação. O que — diga-se de passagem — elimina a idéia de que o estado poderia não passar de um "reflexo" da situação. O teorema do ponto de excesso já nos indicava que ele é separado dela. Sabemos agora que ele a domina.

5. PRIMEIRO EXAME DO TEOREMA DE CANTOR: A ESCALA DE MEDIDA DOS MÚLTIPLOS INFINITOS, OU SUCESSÃO DOS ALEFS

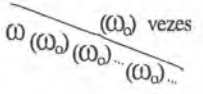
Uma vez que a quantidade do conjunto das partes de um conjunto é superior à do próprio conjunto, o problema que levantávamos acima fica resolvido: existe necessariamente ao menos um cardinal maior do que ω_0 (primeiro cardinal infinito), a saber, o cardinal que numera a quantidade do múltiplo $p(\omega_0)$. O infinito é quantitativamente múltiplo. Esta consideração abre imediatamente para uma escala infinita de quantidades infinitas distintas.

Convém aplicar aqui o princípio de minimalidade (meditação 12) característico dos ordinais. Acabamos de ver que existe um ordinal que tem a propriedade: "ser um

cardinal e ser superior a ω_0" ("superior", aqui, quer dizer: que apresenta, ou ao qual ω_0 pertence, pois a ordem sobre os ordinais é a própria pertença). Existe pois um ordinal *menor* que tem essa propriedade. Trata-se, portanto, do menor cardinal superior a ω_0, a quantidade infinita que vem logo depois de ω_0. Nós o notaremos ω_1, e o chamaremos o cardinal *sucessor* de ω_0. Como, mais uma vez — pelo teorema de Cantor —, o múltiplo $p(\omega_1)$ é quantitativamente superior a ω_1, existe um cardinal sucessor de ω_1, ou seja ω_2. E assim por diante. Todos esses cardinais infinitos ω_0, ω_1, $\omega_{2...}$ designam tipos distintos, e crescentes, de quantidades infinitas.

A operação sucessor — a passagem de um cardinal ω_n ao cardinal ω_{n+1} — não é a única operação da escala das grandezas. Reencontramos aqui a falha entre a idéia geral de sucessão e a de limite, característica do universo natural. Entendemos bem, por exemplo, que a sucessão ω_0, ω_1,... ω_n, ω_{n+1},... seja uma primeira escala de cardinais diferentes que se sucedem. Mas consideremos o conjunto $\{\omega_0, \omega_1,...\omega_{n...}\}$: ele existe, pois é obtido substituindo-se, em ω_0, que existe, cada ordinal finito pelo cardinal infinito que ele indexa (a função de substituição é simplesmente: $n \rightarrow \omega_n$). Conseqüentemente, existe também o conjunto-união desse conjunto, ou seja, $\omega(\omega_0) = \cup \{\omega_0, \omega_1,...\omega_{n...}\}$. Digo que esse conjunto $\omega_{(\omega 0)}$ é um cardinal, o primeiro *cardinal limite* maior do que ω_0. Isto resulta, intuitivamente, do fato de os elementos de $\omega(\omega_0)$, disseminação de *todos* os ω_0, $\omega_{1,...\omega n...}$, não poderem ser postos em correspondência biunívoca com nenhum ω_n particular; há "demais" deles para isso. O múltiplo $\omega(\omega_0)$ é, portanto, quantitativamente superior a todos os membros da sucessão ω_0, ω_1,...$\omega_{n...}$ porque se compõe de todos os elementos de todos esses cardinais. Ele é o cardinal que vem logo "depois" dessa sucessão, o limite dessa sucessão (a formalização rigorosa desta intuição é um bom exercício para o leitor).

Está claro que, em seguida, podemos continuar: teremos o cardinal sucessor de $\omega(\omega_0)$, ou seja $\omega s(\omega_0)$, e assim por diante. Depois retomaremos o limite, e obteremos $\omega(\omega_0)(\omega_0)$. Chegamos assim a multiplicidades gigantescas, como por exemplo



que, elas próprias, não impõem nenhum limite à interação dos processos.

A verdade é que a *cada* ordinal α corresponde assim um cardinal infinito ω_α, de ω_0 até as mais irrepresentáveis infinidades quantitativas.

Essa escala do múltiplos infinitos — chamada sucessão dos alefs por ser freqüentemente notada pela letra hebraica alef ($\aleph$) seguida de índices — realiza a dupla promessa da numeração dos infinitos e da infinidade de seus tipos assim numerados. Ela coroa o projeto cantoriano de uma disseminação total, de uma desunificação, do conceito de infinito.

Enquanto a sucessão dos ordinais designava, além do finito, uma infinidade de infinitos *naturais*, que se distinguem por ordenar aquilo que lhes pertence, a sucessão dos alefs nomeia uma infinidade de infinitos quaisquer, tomado — pondo-se de lado toda ordem —, em sua dimensão bruta, seu número de elementos; logo, a extensão

quantitativa do que apresentam. E como a sucessão dos alefs é indexada sobre os ordinais, podemos dizer que há *igual quantidade* de tipos de infinidade quantitativa do que de múltiplos naturais infinitos.

No entanto, essa "igual quantidade" é ilusória, porque liga duas totalidades não só inconsistentes, mas inexistentes. De fato, assim como não pode existir o conjunto de todos os ordinais — o que se diz: a Natureza não existe —, não pode tampouco existir o conjunto de todos os cardinais, isto é, o Infinito absolutamente infinito, o infinito de todas as infinidades intrínsecas pensáveis. O que se diz desta vez: Deus não existe.

6. SEGUNDO EXAME DO TEOREMA DE CANTOR: QUE MEDIDA DO EXCESSO?

O conjunto das partes de um conjunto é "mais numeroso" que esse conjunto. Mas quanto? Que *vale* esse excesso, e como ele se deixa medir? Uma vez que dispomos de uma escala completa dos cardinais finitos (os números inteiros naturais) e infinitos (os alefs), há sentido em perguntar, se conhecemos o cardinal que corresponde à classe quantitativa de um múltiplo α, qual é aquele que corresponde à classe quantitativa do múltiplo $p(\alpha)$. Sabemos que ele é superior, que vem "depois" na escala. Mas onde exatamente?

No finito, o problema é simples: se um conjunto possui n elementos, o conjunto de suas partes possui 2^n, que é um número inteiro definido e calculável. Esse exercício de combinatória finita fica para o leitor com alguma habilidade.

Mas, e se o conjunto considerado for infinito? Nesse caso o cardinal correspondente é um alef, digamos ω_β. Qual é o alef que corresponde ao conjunto de suas partes? A acuidade do problema resulta do fato de haver certamente um alef tal, e apenas um. Pois *todo* múltiplo existente tem a mesma potência que um cardinal, e uma vez este determinado, é impossível que ele tenha *também* a mesma potência que um outro cardinal, pois entre dois cardinais diferentes não pode — por definição — existir nenhuma correspondência biunívoca.

Ora, o impasse aqui é que, no quadro das Idéias do múltiplo atualmente supostas — e de muitas outras que se tentou lhes associar — é *impossível* determinar onde se situa o conjunto das partes de um conjunto infinito na escala dos alefs. Mais precisamente: é coerente com estas Idéias supor que esse lugar é "quase" aquele que convencionemos decidir.

Antes de dar uma expressão mais precisa dessa errância, dessa des-medida do estado de uma situação, tomemos consciência de seu alcance. Ela significa que, por mais exato que possa ser o conhecimento quantitativo de uma situação, não podemos, senão por uma decisão arbitrária, avaliar "de quanto" seu estado a excede. Tudo se passa como se a doutrina do múltiplo, no caso das situações infinitas, ou pós-galileanas, devesse admitir dois regimes da apresentação, não suturáveis na ordem da quantidade. O regime imediato, o dos elementos e da pertença (a situação e sua estrutura), e o regime segundo, o das partes e da inclusão (o estado). A questão do estado — e portanto, em política, a do Estado — revela assim sua temível complexidade. Ela se articula com aquele hiato que a ontologia descobre na modalidade de um impossível, e que é que *a escala de medida natural das apresentações-múltiplas não convém às representações*.

Ela não lhes convém, ainda que as representações estejam certamente situadas aí. O problema é que elas não são *situáveis* aí. Esse intricamento paradoxal da certeza e da impossibilidade põe a avaliação da potência do estado em perspectiva de fuga. Que seja preciso, afinal de contas, *decidir* quanto a essa potência, introduz o aleatório no coração do dizível do ser. A ação recebe da ontologia a advertência de que é em vão que ela se esforçaria por calcular com a máxima precisão o estado da situação em que dispõe seus recursos. Sabemos, o que se chama saber, que a aposta que ela deve fazer aí não pode senão oscilar entre a superestimação e a subestimação. O estado não é comensurável à situação, senão por acaso.

7. COMPLETA ERRÂNCIA DO ESTADO DE UMA SITUAÇÃO: O TEOREMA DE EASTON

Convencionemos algumas facilidades de escrita. Para não arrastar por mais tempo os índices dos alefs, passaremos a notar um cardinal pelas letras λ e π. Utilizaremos a notação $|\alpha|$ para indicar a quantidade do múltiplo α, ou seja, o cardinal π que tem a mesma potência que α. Para indicar que um cardinal λ é menor que um cardinal π, escrevemos $\lambda < \pi$ (que de fato significa: λ e π são cardinais diferentes) e $\lambda \in \pi$.

O impasse da ontologia se enuncia então da seguinte maneira: Dado um cardinal λ, qual é a cardinalidade de seu estado, do conjunto de suas partes? Qual a relação entre λ e $|p(\lambda)|$?

É essa relação que se demonstra ser, antes, uma des-relação, uma vez que "quase" toda relação que escolhemos de antemão é consistente com as Idéias do múltiplo. Examinemos o sentido deste "quase", depois o que significa a consistência da escolha.

Não sabemos *nada* sobre a relação de grandeza entre um múltiplo e seu estado, entre a apresentação pela pertença e a representação por inclusão. Sabemos que $|p(\alpha)|$ é maior do que $|\alpha|$, seja qual for o múltiplo α considerado. Esse excesso quantitativo absoluto do estado sobre a situação é o conteúdo do teorema de Cantor.

Conhecemos também uma outra relação, cujo sentido é elucidado no apêndice 3 (ela se enuncia: a co-finalidade do conjunto das partes é quantitativamente superior ao próprio conjunto).

O que o teorema de Easton nos ensina é a que ponto, no quadro das Idéias do múltiplo atualmente formuláveis, não sabemos, na verdade, nada além disso — a extrema ciência se revela aí ciência da ignorância.

Esse teorema diz mais ou menos o seguinte: Dado um cardinal λ que é seja ω_0, seja um cardinal sucessor, é coerente com as Idéias do múltiplo "escolher", como valor de $|p(\lambda)|$, portanto, como quantidade do estado de que a situação é o múltiplo —, não importa qual cardinal π, desde que ele seja superior a λ e que seja um cardinal sucessor.

Qual é o sentido exato deste teorema impressionante, cuja demonstração geral está acima das possibilidades deste livro, mas do qual um caso particular é tratado na meditação 36? "Coerente com as Idéias do múltiplo" quer dizer: *se* essas Idéias são coerentes entre si (logo, se as matemáticas são uma linguagem em que a fidelidade dedutiva é realmente separatriz, portanto consistente), *então* elas permanecerão coeren-

tes, se convencionarmos, a nosso talante, que o múltiplo p (λ) tem por grandeza intrínseca tal cardinal sucessor π qualquer, desde que ele seja superior a λ.

Por exemplo, sobre o conjunto das partes de ω_0, que Cantor se esfalfou para provar, pondo em risco seu pensamento, ser igual ao sucessor de ω_0 — a ω_1 —, o teorema de Easton nos diz que é dedutivamente aceitável afirmar que ele é igualmente $\omega 347$, ou $\omega(\omega_0)+18$, ou não importa que cardinal tão imenso quanto desejemos, desde que seja sucessor. Assim, o teorema de Easton estabelece a errância quase total do excesso do estado sobre a situação. Tudo se passa como se, entre a estrutura onde se desprende o imediato da pertença e a metaestrutura que conta por um as partes e rege as inclusões, se abrisse um fosso, cujo preenchimento depende apenas de uma escolha sem conceito.

O ser, tal que dizível, é infiel a si, a ponto de não se poder deduzir o que vale, em extensão infinita, o cuidado posto em toda apresentação em contar por um suas partes. A des-medida do estado faz errar, na quantidade, aquilo mesmo de que esperávamos a reafirmação e a fixidez das situações. O operador de expulsão do vazio, eis que ele o deixa reaparecer na juntura de si mesmo (a tomada das partes) e da situação. Que seja preciso tolerar aí o arbitrário quase completo de uma escolha; que a quantidade, esse paradigma da objetividade, conduza à subjetividade pura — é isso que eu não hesitaria em chamar de o sintoma de Cantor-Gödel-Cohen-Easton. A ontologia desvela em seu impasse um ponto em que, desde sempre, inconscientes daquilo que o ser os convocava aí, os pensamentos tinham de se distribuir.

MEDITAÇÃO VINTE E SETE

Destino ontológico da orientação no pensamento

Foi desde suas origens que a filosofia, antecipando o impasse cantoriano, escrutou o abismo que separa a discrição numérica do contínuo geométrico. Esse abismo não é outro senão o que separa ω_0, domínio infinito enumerável dos números finitos, do conjunto de suas partes, $p(\omega_0)$, o único apto a fixar a quantidade dos pontos no espaço. Que haja aí um mistério do ser, em que o discurso especulativo se entrelaça à doutrina matemática do número e da medida, inúmeros conceitos e metáforas o atestam. É verdade que não estava claro que, em última análise, se trata da relação entre um conjunto infinito e o conjunto de suas partes. Mas, de Platão a Husserl, passando pelos magníficos desenvolvimentos da *Lógica* de Hegel, constatamos o caráter propriamente inesgotável do tema da dialética contínuo/descontínuo. Podemos agora dizer que é o próprio ser, tal como flagrante no impasse da ontologia, que organiza a inexaustão de seu pensamento, uma vez que nenhuma medida do vínculo quantitativo entre uma situação e seu estado, entre a pertença e a inclusão, se deixa tomar. É inteiramente justificado acreditar que é *para sempre* que está aberta no ser essa provocação ao conceito que é a des-relação entre apresentação e representação. Visto que o contínuo — ou $p(\omega_0)$ — é puro princípio errante em relação ao enumerável — a ω_0 — a colmatagem, ou a cessação, dessa errância pode exigir indefinidamente a engenhosidade do saber. Que essa atividade não seja vã resulta de que, se o impossível-de-dizer do ser é precisamente o vínculo quantitativo de um múltiplo com os múltiplos de suas partes; se esse impronunciável desligamento abre a perspectiva de escolhas infinitas, podemos pensar que, desta vez, é do Ser que se trata, na falta da ciência do ser. Se o real é o impossível, o real do ser, ou seja, o Ser, será precisamente o que detém o enigma de um anonimato da quantidade.

Toda orientação particular do pensamento recebe assim sua causa daquilo que o mais das vezes ela não leva em conta, e que somente a ontologia declara na dignidade dedutiva do conceito: esse Ser evanescente que sustenta o eclipse do ser "entre" a apresentação e a representação. A ontologia estabelece sua errância. A metaontologia, que serve de arcabouço inconsciente para toda orientação no pensamento, pretende fixar sua miragem, ou se entregar por completo ao gozo de seu desaparecimento. Um

pensamento nada mais é do que o desejo de pôr fim ao exorbitante excesso do estado. Nada fará jamais com que possamos decidir pelo inumerável das partes. O pensamento está ali para que cesse, ainda que pelo tempo de indicar que essa cessação não é na verdade alcançada, a desancoragem quantitativa do ser. Trata-se, sobretudo, de que seja tomada a medida daquilo pelo que o estado excede o imediato. O pensamento é, propriamente, o que a des-medida, ontologicamente atestada, não pode satisfazer.

A insatisfação, essa lei histórica do pensamento cuja causa reside onde o ser não é mais *exatamente* dizível, se dá comumente nas três grandes tentativas de enfrentar o excesso, essa ὕβρις de que os trágicos gregos fizeram com razão o determinante maior do que advém à criatura humana, e de que o maior deles, Ésquilo, propunha em cena o represamento subjetivo pelo recurso imediatamente político a uma nova simbólica de justiça. Pois é precisamente — no desejo que é o pensamento — da injustiça inumerável do estado que se trata, e que, ao desafio do ser se deva responder pela política, é uma inspiração grega que ainda nos rege: a invenção conjunta das matemáticas e da "forma deliberativa" do Estado atesta, nesse povo espantoso, que dizer o ser não teria muito sentido se não extraíssemos imediatamente dos assuntos da Cidade e dos eventos da história algo com que atender também à necessidade d'"o-que-não-é-o-ser".

A primeira tentativa, que chamarei alternativamente de gramática ou de programática, considera que o defeito em que se origina a des-medida está na língua. Ela pede que o estado distinga expressamente o que é lícito tomar como uma parte da situação e o que, embora formando "reagrupamentos" nela, deve, contudo, ser considerado informe e inominável. Trata-se, em suma, de restringir severamente a dignidade reconhecível da inclusão ao que uma língua bem feita tolera nomear dela. Nessa visão das coisas, o estado não conta por um "todas" as partes. Aliás, o que é uma parte? O estado legifera sobre o que ele conta, a metaestrutura só contém em seu campo as representações "razoáveis". O estado está programado para só reconhecer como parte, cuja conta assegura, o que os próprios recursos da situação permitem *distinguir*. O que não é distinguível por uma língua bem feita não é. O princípio central desse tipo de pensamento é, portanto, o princípio leibniziano dos indiscerníveis: não podem existir duas coisas cuja diferença não se poderia assinalar. A língua tem o valor de lei do ser à medida que ela considera idêntico o que não pode discernir. Assim reduzido a contar apenas as partes comumente nomeáveis, o estado voltará, espera-se, a ser conveniente à situação.

A segunda tentativa obedece ao princípio inverso: ela considera que o excesso do estado só é impensável porque se exige o discernimento das partes. Pretende-se, desta vez, por uma doutrina desdobrada dos indiscerníveis, mostrar que são eles que compõem o essencial do campo em que opera o estado, e que todo pensamento autêntico deve, em primeiro lugar, forjar os meios da apreensão do qualquer, do multiplamente-semelhante, do indiferenciado. Sonda-se a representação do lado do que ela numera sem jamais discernir, partes sem borda, conglomerados fortuitos. Considera-se que o que é representativo de uma situação não é o que lhe pertence distintamente, mas o que está evasivamente incluído nela. Todo o esforço racional é para dispor de um matema do indiscernível, que faça advir ao pensamento essas partes inumeráveis que nada permite nomear no que as separa da multidão daquelas que lhes são, aos olhos míopes da língua, absolutamente idênticas. Nesta via, o mistério do excesso será não reduzido,

mas alcançado. Será conhecida a sua origem, que é que o anonimato das partes está forçosamente além da distinção das pertenças.

A terceira alternativa procura fixar um ponto de parada da errância, pelo pensamento de um múltiplo cuja extensão seja tal que ela ordene o que o precede, e portanto, disponha aí, em seu lugar, o múltiplo representativo, o estado ligado a uma situação. Trata-se, desta vez, de uma lógica da transcendência. Vai-se direto à prodigalidade do ser em apresentações infinitas. Suspeita-se que o defeito do pensamento é ter subestimado essa potência, refreando-a seja pela língua, seja apenas pelo recurso ao indiferenciado. Convém antes diferenciar um infinito gigantesco que prescreva uma disposição hierárquica onde nada poderia mais divagar. Desta vez, o esforço visa a represar a des-medida, não pelo reforço das regras e pela interdição do indiscernível, mas diretamente por cima, pela freqüência conceitual das apresentações possivelmente máximas. Espera-se que essas multiplicidades transcendentes venham a desvelar a própria lei do excesso-múltiplo, e propor ao pensamento um vertiginoso fecho.

Essas três tentativas têm seus fiadores na própria ontologia. Por quê? Porque cada uma delas implica que um certo *tipo de ser* seja inteligível. A ontologia matemática, por si mesma, não constitui nenhuma orientação no pensamento, mas deve ser compatível com todas, discernindo e propondo o ser-múltiplo de que elas têm necessidade.

À primeira orientação corresponde a doutrina dos conjuntos *construtíveis*, criada por Gödel e refinada por Jensen. À segunda, a doutrina dos conjuntos *genéricos*, criada por Cohen. À terceira, a doutrina dos *grandes cardinais*, para a qual contribuíram todos os especialistas da teoria dos conjuntos. Com isso, a ontologia propõe o esquema dos múltiplos adequados como *subestrutura de ser* de cada orientação. O construtível desdobra o ser das configurações do saber. O genérico, com o conceito de múltiplo indiscernível, torna possível que seja pensado o ser de uma verdade. Os grandes cardinais aproximam o ser virtual que as teologias requerem.

Evidentemente, as três orientações têm também seus fiadores filosóficos. Citei Leibniz para a primeira. A teoria da vontade geral em Rousseau procura o ponto genérico, ou qualquer, em que fundar a autoridade política. Toda a metafísica clássica conspira a favor do terceiro, ainda que no modo da escatologia comunista.

Mas uma quarta via, discernível desde Marx, tomada por outro viés em Freud, é transversal às três outras. De fato, ela sustenta que a *verdade* do impasse ontológico não se deixa nem apreender nem pensar, na imanência à própria ontologia ou à metaontologia especulativa. Ela atribui a des-medida do estado à limitação historial do ser tal que, sem o saber, a filosofia só a reflete para a repetir. Sua hipótese consiste em dizer que só pelo viés do evento e da intervenção podemos *fazer justiça* à injustiça. Não há motivo, portanto, para nos espantarmos com um des-ligamento do ser, pois é na ocorrência indecidível de um não-ente supranumerário que se orienta todo procedimento de verdade, inclusive de uma verdade em que estivesse em jogo esse des-ligamento.

Essa via anuncia que, ao inverso da ontologia, a contrapelo do ser, e só sendo discernível dele ponto por ponto — pois globalmente eles estão caídos um no outro, como a superfície de uma banda de Moëbius —, se mantém o procedimento inapresentado do verdadeiro, único resto deixado pela ontologia matemática a quem se anima do desejo de pensar, e ao qual convém o nome de Sujeito.

MEDITAÇÃO VINTE E OITO

O pensamento construtivista e o saber do ser

Sob a requisição do hiato do ser, é tentador reduzir a extensão do estado, tolerando como partes da situação apenas o que a própria situação permite nomear dela. Que significa "a própria situação"?

Uma primeira possibilidade é só aceitar como um-múltiplo incluído o que já é um-múltiplo em posição de pertença. Convenciona-se então que o representável está sempre também apresentado. Esta orientação é particularmente adaptada às situações estáveis, ou naturais (*cf.* meditações 11 e 12), pois, nessas situações, toda multiplicidade apresentada é reafirmada em seu lugar pelo estado. Lamentavelmente, ela é impraticável, porque equivale a anular a diferença fundadora do estado: de fato, se a representação não é mais do que um duplo da apresentação, o estado é inútil. Ora, o teorema do ponto de excesso (meditação 7) nos indica que é impossível abolir todo descompasso entre uma situação e seu estado.

Subsiste, contudo, em toda orientação de pensamento do tipo construtivista, uma nostalgia dessa saída. É um tema recorrente, nesse pensamento, a valorização dos equilíbrios, a idéia de que a natureza é um artifício que deve ser imitado voluntariamente em sua arquitetura normalizante — os ordinais sendo, como sabemos, intricamentos transitivos —, a desconfiança da errância e do excesso, e, no cerne desse dispositivo, a busca sistemática da dupla função, do termo que pode ser pensado duas vezes sem ter de mudar de lugar ou de estatuto.

Mas o viés fundamental pelo qual se pode obter, sem se furtar a esse mínimo de excesso que o estado impõe, uma restrição severa da errância, e uma legibilidade máxima do conceito de "parte", é apoiar-se nas coerções da língua. Em sua essência, o pensamento construtivista é uma gramática lógica. Ou, mais precisamente, ele faz prevalecer a língua como norma quanto ao que é tolerável considerar, nas representações, como uns-múltiplos. A filosofia espontânea de todo pensamento construtivista é o nominalismo radical.

Que entendemos aqui por "língua"? Trata-se, de fato, de uma mediação de interioridade completa à situação. Suponhamos que os múltiplos apresentados só o sejam por ter nomes, ou que "ser-apresentado" e "ser nomeado" sejam a mesma coisa.

Por outro lado, dispomos de um arsenal de propriedades, ou termos de ligação, que designam sem ambigüidade que tal coisa nomeada mantém com tal outra tal relação, ou possui tal qualificação. *O pensamento construtivista só reconhecerá como "parte" um reagrupamento de múltiplos apresentados que têm em comum uma propriedade, ou que mantêm todos uma relação definida com termos da situação eles próprios univocamente nomeados*. Se, por exemplo, dispomos de uma escala de grandeza, haverá sentido em considerar, como uma parte da situação, primeiramente todos os múltiplos da situação que têm uma grandeza fixada *tal*; em segundo lugar, todos os múltiplos que são "maiores" do que um múltiplo fixo, isto é, efetivamente nomeado. Da mesma maneira, se dizemos "existe...", deve-se entender: "existe um termo nomeado na situação"; e se dizemos "para todo...", deve-se entender: "para todos os termos nomeados da situação".

Por que a língua é aqui o termo médio de uma interioridade? Porque toda *parte* é atribuível sem ambigüidade a uma localização efetiva de *termos* da situação. Não se trata de evocar uma parte "em geral". Temos de precisar:

— de que propriedade ou relação da língua estamos fazendo uso, e devemos poder justificar a aplicabilidade dessas propriedades ou relações aos termos da situação,

— que termos fixos nomeados — ou parâmetros — da situação estamos implicando.

Em outras palavras, o conceito de parte é *condicional*. O estado, simultaneamente, opera a conta-por-um das partes, e codifica o que recai sob essa conta, sendo assim, além de o senhor da representação em geral, o senhor da língua. A língua — ou todo aparelho de localização comparável — é o filtro legal dos reagrupamentos de múltiplos apresentados. Ela se interpõe entre a apresentação e a representação.

Vemos em que sentido só é *contada* aqui uma parte que é *construída*. Se o múltiplo α está *incluído* na situação, só o está à medida que podemos estabelecer — por exemplo — que ele reúne todos os múltiplos imediatamente apresentados que mantêm, com um múltiplo cuja pertença à situação está ela própria estabelecida, uma relação, ela própria, lícita na situação. A parte resulta aqui da tomada em consideração, por etapas, de múltiplos fixos, de relações admissíveis, e do reagrupamento de todos os termos associáveis aos primeiros pelos segundos. Há sempre, portanto, um vínculo perceptível entre uma parte e termos localizáveis na situação. É esse vínculo, esse procedimento de construção, essa *proximidade* que a língua alimenta entre apresentação e representação, que autoriza a convicção de que o estado não excede *demais* a situação, ou que lhe permanece comensurável. Chamo "língua da situação" o termo médio dessa comensurabilidade. Notemos que a língua da situação está submetida à apresentação, uma vez que ela não pode alegar nenhum termo, ainda que na generalidade do "existe...", sem que possamos controlar que ele lhe pertence. Assim, pela mediação da língua, e sem se desfazer nela, a inclusão permanece *o mais perto possível* da pertença. A idéia leibniziana de uma "língua bem feita" não tinha outra ambição senão *apertar* o mais possível a rédea da errância das partes pela codificação escalonada de seu vínculo dizível com a situação de que elas são partes.

O que a visão construtivista do ser e da apresentação persegue é o "qualquer", a parte inominável, o vínculo sem conceito. Isso torna a ambigüidade de sua relação com o estado extraordinária. Por um lado, restringindo a conta-por-um da metaestrutura

estatal às partes nomeáveis, ela parece diminuir sua potência, manter sob tutela a capacidade de excesso da representação sobre a apresentação, mas, por outro lado, ela especifica sua polícia e aumenta sua autoridade, pela conexão que estabelece entre o domínio do um-múltiplo incluído e o domínio da língua. É preciso, de fato, compreender que, para essa orientação no pensamento, um reagrupamento de múltiplos apresentados que fosse indiscernível por uma relação imanente *não existe*. Desse ponto de vista, o estado legifera sobre a existência. O que ele perde do lado do excesso, ganha do lado do "direito sobre o ser". Esse ganho é tanto mais apreciável quanto o nominalismo, aqui investido na medida do estado, é irrefutável. Foi isso que, dos sofistas gregos aos empiristas lógicos anglo-saxões, e até a Foucault, fez dele, de maneira invariante, a filosofia crítica — ou antifilosofia — por excelência. Para refutar que uma parte da situação só existe se for construída a partir de propriedades e de termos discerníveis na língua, não seria preciso *indicar* uma parte absolutamente indiferençável, anônima, qualquer? Mas como indicá-la, senão *construindo* justamente essa indicação? O nominalismo tem sempre razão ao dizer que *este* contra-exemplo, por ter podido ser isolado e descrito, é, na realidade, um exemplo. Tudo que se deixa mostrar no procedimento que infere sua inclusão a partir das pertenças e da língua é água para seu moinho. O indiscernível não é. É esta a tese de que o nominalismo faz seu bastião, e pela qual pode restringir à vontade toda pretensão de exibir o excesso no mundo das in-diferenças.

Por outro lado, na visão construtivista do ser, e este é um ponto capital, *não há lugar algum para o ter lugar de um evento*. Seríamos tentados a dizer que ela coincide, neste ponto, com a ontologia, que exclui o evento, e declara assim sua pertença ao-que-não-é-o-ser (meditação 18). Esta seria, contudo, uma conclusão demasiado estreita. O construtivismo não tem nenhuma necessidade de *decidir* quanto ao não-ser do evento, pois não tem de se pronunciar sobre sua indecidibilidade. Nada solicita aqui uma decisão quanto a um múltiplo paradoxal. De fato, é da essência do construtivismo — é sua imanência *total* à situação — não conceber nem a autopertença, nem o supranumerário, e, portanto, manter fora do pensamento toda a dialética do evento e da intervenção.

Um múltiplo que se apresenta a si mesmo na apresentação que ele é — e esta é a característica maior do ultra-um eventural — não poderia ser encontrado pela orientação de pensamento construtivista, pela razão de que, se quiséssemos "construir" esse múltiplo, seria preciso *já* o ter examinado. Esse círculo, notado por Poincaré como ligado às definições "impredicativas", rompe o procedimento de construção e de dependência para com a língua. A nominação lícita é impossível. Se podemos nomear o múltiplo, é porque o discernimos, segundo seus elementos. Mas se ele é elemento de si mesmo, teríamos de tê-lo discernido anteriormente.

O caso do ultra-um puro, ou seja, o múltiplo que só tem a si mesmo por elemento, põe, além disso, em xeque o arranjo-em-um, tal como ele funciona nesse tipo de pensamento. O singleto de um múltiplo como esse, que é uma parte da situação, deveria isolar *o* múltiplo que possui uma propriedade explicitamente formulável na língua. Mas isso não é possível, porque a parte assim obtida possui, *ela própria*, forçosamente, a propriedade em questão. De fato, o singleto, da mesma forma que o múltiplo, só tem esse mesmo múltiplo por elemento. Não se pode diferenciar dele, nem extensionalmente, nem por qualquer propriedade que seja. Esse caso de indiscernibilidade entre um

elemento (uma apresentação) e o arranjo-em-um representativo não é construtivamente admissível. Ele infringe a dupla diferenciação do estado, pela conta e pela língua. No caso em que a situação é natural, ainda que um múltiplo seja ao mesmo tempo elemento e parte, a parte representada pela operação de seu arranjo-em-um não deixa por isso de ser absolutamente distinta dele mesmo, daquele "ele mesmo" nomeado duas vezes, tal qual, pela estrutura e a metaestrutura. No caso do ultra-um eventural, a operação não opera, e isso é o suficiente para que o pensamento construtivista negue todo ser ao que põe assim em xeque a autoridade da língua.

Quanto à nominação supranumerária extraída do vazio, em que reside o segredo da intervenção, ela infringe absolutamente as regras construtivistas da língua, que só extrai os nomes em que sustenta o reconhecimento das partes da situação ela mesma.

Inconstrutível, o evento não é. Excedendo a imanência da língua à situação, a intervenção é impensável. A orientação construtiva *edifica* um pensamento imanente da situação; ela *não* lhe *decide* a ocorrência.

Mas se não há nem evento nem intervenção, como a situação pode mudar? O nominalismo radical envolvido pela orientação de pensamento construtivista não se abala em absoluto por ter de declarar que a situação não muda. Ou melhor: o que se chama de a "mudança" de uma situação não passa do desdobramento construtivo de suas partes. O *pensamento* da situação evolui porque a exploração dos efeitos do estado traz à luz novas conexões, lingüisticamente controláveis, anteriormente despercebidas. *O que sustenta a idéia de mudança é, na realidade, a infinidade da língua*. Uma nova nomeação faz as vezes de novo múltiplo, mas essa novidade é relativa, pois o múltiplo assim validado é sempre construtível a partir dos que foram reconhecidos.

Que significa então que haja situações diferentes? *Significa pura e simplesmente que há línguas diferentes*. Não somente no sentido empírico das línguas "estrangeiras", mas no sentido, promovido por Wittgenstein, de "jogos de linguagem". Todo sistema de localização e de ligação constitui um universo de múltiplos construtíveis, um filtro distinto entre apresentação e representação. E como a língua legifera sobre a *existência* das partes, é precisamente no próprio ser da apresentação que há diferença; certos múltiplos que são validáveis — portanto, existentes — segundo uma língua, mas não o sendo por outra. A heterogeneidade dos jogos de linguagem está no fundamento de uma diversidade das situações. O ser é multiplamente manifestado, porque sua manifestação só é apresentada no múltiplo das línguas.

Ao fim e ao cabo, a doutrina do múltiplo se reduz à dupla tese da infinidade de cada língua (razão da mudança aparente) e da heterogeneidade das línguas (razão da diversidade das situações). E como o estado é o senhor da língua, é preciso admitir que, para o construtivista, mudança e diversidade não dependem da originaridade apresentativa, mas das funções representativas. A chave das mutações e das diferenças reside no estado. Seria possível, portanto, que o ser, enquanto ser, fosse Um e Imóvel. No entanto, o construtivismo evita esse enunciado, que não se deixa construir a partir de parâmetros e de relações controláveis numa situação. Uma tese como essa pertence ao domínio do que, segundo Wittgenstein, somos obrigados a "calar, porque não o podemos falar". Entenda-se que "o poder falar" tem o sentido construtivista.

A orientação de pensamento construtivista — que, quero lembrar, responde, ainda que inconscientemente, ao desafio representado pelo impasse da ontologia, a errância

do excesso — é a subestrutura de múltiplas concepções particulares. Está longe de exercer seu império apenas sob a forma explícita de uma filosofia nominalista. Na realidade, ela rege universalmente as concepções dominantes. A interdição que ela impõe aos conglomerados fortuitos, aos múltiplos indistintos ou quaisquer, às formas inconstrutíveis, convém à conservação. O não-lugar do evento repousa o pensamento, e que a intervenção seja impensável relaxa a ação. É assim que a orientação construtivista subtende as normas *neoclássicas* da arte, as epistemologias *positivistas* e as políticas *programáticas*.

No primeiro caso, considera-se que a "língua" de uma situação artística — seu sistema próprio de detecção e de articulação — chegou a um estado de perfeição tal que, caso se queira modificá-la, ou rompê-la, se perderá inteiramente o fio da construção reconhecível. O neoclássico considera as figuras "modernas" da arte como promoções do indistinto e do caos. Tem razão, à medida que nos *passes* eventurais e intervenientes da arte (digamos: pintura não figurativa, música não tonal, etc.), há necessariamente um período de barbárie aparente, de valorização intrínseca das complexidades da desordem, de rejeição da repetição e das configurações demasiado discerníveis, cujo sentido profundo é que *ainda não foi decidido qual é exatamente o operador de conexão fiel* (*cf.* meditação 23). A orientação construtivista exige aqui que se fique limitado — até que esse operador se estabilize — à continuidade dos engendramentos de partes regidas pela língua anterior. O neoclássico não é um reacionário, é um partidário do sentido. Mostrei que a ilegalidade interveniente só gera sentido *na* situação quando dispõe de uma medida da proximidade entre os múltiplos da situação e o nome supranumerário do evento que ela pôs em circulação. Essa nova fundação temporal se estabelece no tempo anterior. O período "obscuro" é o da imbricação dos tempos, e é verdade que, distribuídas nos tempos heterogêneos, as primeiras produções artísticas da nova época não produzem senão um sentido inopinado ou confuso, só perceptível para uma vanguarda transitória. O neoclássico exerce essa preciosa função de guarda do sentido na escala global. Atesta que é *preciso* que haja sentido. Quando declara se opor aos "excessos", é preciso entender que adverte que nada pode se subtrair à requisição do impasse ontológico.

No segundo caso, considera-se que a língua da ciência positiva é definitivamente a única língua "bem feita", e que ela deve nomear os procedimentos de construção, tanto quanto possível, em todos os domínios da experiência. O positivismo considera que a apresentação é um múltiplo de múltiplos *factuais*, cuja detecção é experimental, e que as ligações construtíveis, tomadas na linguagem da ciência, isto é, numa língua precisa, discernem leis aí. A utilização da palavra "lei" mostra a que ponto a visão positivista estatiza a ciência. A caça ao indistinto passa então a ter duas faces. De um lado, é preciso restringir-se aos fatos controláveis: o positivista coteja os indícios e os testemunhos, as experiências e as estatísticas, para se assegurar das pertenças. Por outro lado, é preciso zelar pela transparência da língua. De fato, a maior parte dos "falsos problemas" ocorrem porque se imagina a existência de um múltiplo, quando o procedimento de sua construção, sob o controle da língua, e sob a lei dos fatos, é incompleto ou incoerente. Sob a injunção de ser do pensamento construtivista, o positivista se dedica às tarefas, ingratas e úteis, de detecção sistemática dos múltiplos apresentados e de clarificação

mensurável das línguas. Ele é o profissional da manutenção dos aparelhos de discernimento.

No terceiro caso, afirma-se que uma proposição política tem necessariamente a forma de um programa, cujo agente de realização é o Estado — o qual evidentemente nada mais é do que *o estado da situação político-histórica* (*cf.* meditação 9). Um programa é muito exatamente um procedimento de construção de partes, que os partidos políticos procuram mostrar ser compatível com as regras aceitas da língua que lhes é comum (a língua parlamentar, por exemplo). O interminável debate contraditório sobre a "possibilidade" (financeira, social, nacional...) das medidas preconizadas por este ou por aquele tem por centro de gravidade o caráter construtivo dos múltiplos cujo discernimento se anuncia. Aliás, todos proclamarão que sua oposição não é "sistemática", mas "construtiva". Que o Estado seja o objeto dessa querela sobre o possível está de acordo com a orientação de pensamento construtivista, que estatiza seu propósito para melhor apreender a comensurabilidade entre o estado e a situação. O programa concentrado da proposição política é, de fato, uma fórmula da linguagem, que propõe uma nova configuração definida por sua ligação estrita a parâmetros da situação (orçamentárias, estatísticas etc.), e a declara *construtivamente* realizável — isto é, reconhecível — no campo metaestrutural do Estado.

A visão programática desempenha o papel necessário, no campo da política, da moderação reformadora. Ela é uma mediação do Estado, porquanto se esforça por formular, numa língua aceita, aquilo de que o Estado é capaz. Resguarda, assim, em tempos de tranqüilidade, os espíritos de ter de reconhecer que aquilo de que o Estado é capaz excede precisamente os recursos dessa língua, e que mais valeria indagar — mas esta é uma solicitação complexa e árida — sobre aquilo de que eles — os espíritos — são capazes, em matéria política, em relação à supercapacidade do Estado. O programático, de fato, põe o cidadão ao abrigo da política.

Em suma, a orientação de pensamento construtivista subsume a relação ao ser *na dimensão do saber*. O princípio dos indiscerníveis, que é seu axioma central, implica que o que não é suscetível de ser classificado num saber não é. "Saber" designa aqui a capacidade de inscrever nomeações controláveis em ligações lícitas. Ao contrário do radicalismo da ontologia, que suprime a relação em proveito do puro múltiplo (*cf.* apêndice 2), o construtivismo extrai das ligações explicitáveis numa língua a garantia de ser dos uns-múltiplos cuja existência o estado confirma. É por essa razão que, ali onde a ontologia revoga o vínculo sapiente e encadeia fielmente seus enunciados a partir da suspensão paradoxal do vazio, o pensamento construtivista avança por etapas sob o controle das conexões formuláveis, propondo assim um *saber do ser*. É por isto que ele pode esperar dominar todo excesso, isto é, todo furo insensato no tecido da língua.

Ora, não se pode deixar de reconhecer que esta é uma posição forte, a que ninguém pode se furtar. O saber, sua regra moderada, sua imanência contínua às situações, seu caráter transmissível, é o regime ordinário da relação com o ser nas circunstâncias em que não está na ordem do dia uma nova fundação temporal, e em que as diagonais de fidelidade têm essa deterioração de não mais acreditar excessivamente no evento que profetizam.

Mais que uma orientação distinta e agressiva, o pensamento construtivista é a filosofia latente do sedimentário humano, o estrato cumulativo em que o esquecimento do ser é vertido em proveito da língua e do consenso do reconhecimento que ela veicula.

O saber acalma a paixão do ser. Avaliado o excesso, ele domestica o estado, e dispõe o infinito da situação no horizonte de um procedimento construtivo estribado no já-conhecido.

Ninguém quer permanentemente a aventura em que do vazio surgem nomes improváveis. No fundo, é do exercício dos saberes que se extraem a surpresa e a motivação subjetiva de sua improbabilidade.

Mesmo para aquele que erra nas cercanias dos sítios eventurais, arriscando a vida na ocorrência e na prontidão da intervenção, convém, afinal de contas, ser sábio.

MEDITAÇÃO VINTE E NOVE

Dobradura do ser e soberania da língua

O impasse da ontologia — a des-medida quantitativa do conjunto das partes de um conjunto — atormentou Cantor no próprio âmago de seu desejo fundador. Com algumas dúvidas, e uma obstinação que vemos retraçada em cartas que narram a dura vigília, na madrugada, do pensamento e do cálculo, ele acreditava que era preciso poder demonstrar que a quantidade do conjunto das partes é o cardinal que vem imediatamente após o do próprio conjunto, seu sucessor. Acreditava, muito especialmente, que $p\,(\omega_0)$, as partes do infinito enumerável (logo, todos os subconjuntos constituídos de números inteiros), devia ser igual em quantidade a ω_1, o primeiro cardinal que mede uma quantidade infinita superior ao enumerável. Essa equação, que se escreve $|\,p\,(\omega_0)\,| = \omega_1$, é conhecida sob o nome de *hipótese do contínuo*, porque o múltiplo $p\,(\omega_0)$ é o esquema ontológico do contínuo geométrico, ou espacial. Demonstrar a hipótese do contínuo, ou (quando a dúvida o dilacerava) refutá-la, foi uma obsessão terminal de Cantor. Caso em que o indivíduo é atormentado, num ponto que pensa ser local, e até técnico, por um desafio de pensamento cujo sentido, hoje legível, é exorbitante. Pois o que engendrava aqui o desamparo do inventor Cantor era nada menos que uma errância do ser.

Podemos dar um sentido global à equação $|\,p\,(\omega_0)\,| = \omega_1$. A hipótese generalizada do contínuo afirma que, para todo cardinal ω_α, temos $|\,p\,(\omega_\alpha)\,| = \omega_{s(\alpha)}$. Estas hipóteses normalizam radicalmente o excesso estatal, atribuindo-lhe uma medida mínima. Uma vez que sabemos (teorema de Cantor) que $|\,p\,(\omega_\alpha)\,|$ é, em todo caso, um cardinal superior a ω_α, declará-lo igual a $\omega_{s(\alpha)}$, portanto ao cardinal que segue ω_α na sucessão dos alefs, é, propriamente, *o menos que se pode fazer*.

O teorema de Easton (meditação 26) mostra que essas "hipóteses" são, na realidade, puras decisões. De fato, nada permite nem verificá-las nem infirmá-las, pois é coerente com as Idéias do múltiplo que $|\,p\,(\omega_\alpha)\,|$ assuma quase não importa qual valor superior a ω_α.

Cantor não tinha nenhuma chance, portanto, em suas tentativas desesperadas de provar, ou refutar, a "hipótese do contínuo". O desafio ontológico subjacente ia além de sua convicção íntima.

Mas o teorema de Easton foi publicado em 1970. Entre o fracasso de Cantor e ele, interpuseram-se os resultados de K. Gödel, no fim dos anos 30. Esses resultados, forma ontologizada do pensamento construtivista, já estabeleciam que, de todo modo, a decisão de aceitar a hipótese do contínuo não podia romper a fidelidade às Idéias do múltiplo: essa decisão é coerente com os axiomas fundamentais da ciência do múltiplo puro.

O notável é que a normalização representada pela hipótese do contínuo — o mínimo de excesso — só vê sua coerência garantida no quadro de uma doutrina do múltiplo que subjuga sua existência aos poderes da língua (no caso: a língua formalizada da lógica). Nesse quadro, ademais, verifica-se que o axioma de escolha deixa de ser uma decisão, pois ele se torna, de axioma que era na teoria de Zermelo, um teorema, fielmente dedutível. Assim, a orientação construtivista, retroativamente aplicada à ontologia a partir de seus próprios impasses, tem por efeito reforçar o axioma da intervenção, ao preço, por assim dizer, de privá-lo de seu valor interveniente, pois ele se torna uma necessidade que se infere logicamente dos outros axiomas. Não há mais lugar para intervir sobre a intervenção.

Não espanta que Gödel tenha escolhido, para nomear a versão voluntariamente restrita que compunha da doutrina do múltiplo, a expressão "universo construtível", e que os múltiplos assim submetidos à língua sejam chamados "conjuntos construtíveis".

1. CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE CONJUNTO CONSTRUTÍVEL

Seja um conjunto α. A noção geral do conjunto das partes de α, $p(\alpha)$, designa *tudo* que está incluído em α. Aí se origina o excesso. A ontologia construtivista tenta restringi-lo, pretendendo só admitir como *partes* de α o que pode ser separado (no sentido do axioma de separação) por propriedades enunciadas em fórmulas explícitas cujo campo de aplicação, parâmetros e quantificações sejam referidos unicamente ao próprio α.

Os quantificadores: se, por exemplo, quero separar (e constituir com parte de α) todos os elementos β de α que têm a propriedade "existe γ tal que β tem com γ a relação R", ou seja, $(\exists\gamma)\,[R\,(\beta,\gamma)]$, será preciso compreender que o γ em questão, alegado pelo quantificador existencial, deve ser um elemento de α, e não um múltiplo existente qualquer, extraído de "todo" o universo dos múltiplos. Em outras palavras, o enunciado $(\exists\gamma)\,[R\,(\beta,\gamma)]$ deve ser lido, no caso que nos ocupa, como: $(\exists\gamma)\,[\gamma \in \alpha\ \&\ R\,(\beta,\gamma)]$.

O mesmo no caso do quantificador universal. Se quero separar como parte, digamos, todos os elementos β de α que são "universalmente" ligados a todo múltiplo por uma relação, ou seja: $(\forall\gamma)\,[R\,(\beta,\gamma)]$, é preciso compreender que $(\forall\gamma)$ quer dizer: para todo γ *que pertence a* α: $(\forall\gamma)\,[\gamma \in \alpha \rightarrow R\,(\beta,\gamma)]$.

No tocante aos parâmetros: um parâmetro é um nome próprio de múltiplo que aparece numa fórmula. Tomemos, por exemplo, a fórmula $\lambda\,(\beta,\beta_1)$, onde β é uma variável livre, e onde β_1 é um nome de múltiplo especificado. Esta fórmula "significa" que β mantém com o múltiplo β_1 uma relação definida (cujo sentido é fixado por λ). Posso, portanto, separar como parte todos os elementos β de α que mantêm efetivamente com o múltiplo nomeado por β_1 a relação em questão. No entanto, na visão construtivista, que postula uma imanência radical ao múltiplo de partida α, isto só será lícito se o

múltiplo designado por β_1 pertencer, ele próprio, a α. Para cada valor fixo atribuído *em* α a esse nome β_1, terei uma parte — no sentido construtível — composta dos elementos de α que têm com esse "colega" de pertença a α a relação expressa pela fórmula λ.

Finalmente, será considerada como *parte definível* de α um reagrupamento de elementos de α que é possível separar por meio de uma fórmula da qual se dirá que é uma fórmula *restrita a* α, isto é, uma fórmula em que "existe" é entendido como "existe em α", em que "para todo" é entendido como "para todo elemento de α", e em que todos os nomes de conjuntos devem ser interpretados como nomes de elementos de α. Vemos como o conceito de parte é aqui severamente restringido, sob o conceito de parte definível, pela dupla autoridade da língua (a existência de uma fórmula separatriz explícita) e da referência única ao conjunto de partida.

Chamar-se-á $D(\alpha)$ — "conjunto das partes definíveis de α" — o conjunto das partes que se deixam assim construir. Fica claro que $D(\alpha)$ é um subconjunto de $p(\alpha)$, do conjunto das partes no sentido geral. Ele só conserva as partes "construtíveis".

A língua e a imanência das interpretações filtram aqui o conceito de parte: uma parte definível de α é, de fato, *nomeada* pela fórmula λ, a que os elementos dessa parte devem satisfazer, e *articulada a* α, porquanto quantificadores e parâmetros não implicam nada que lhes seja exterior. $D(\alpha)$ é esse subconjunto de $p(\alpha)$ do qual é possível discernir os componentes, e designar explicitamente procedimento de derivação, de reagrupamento, a partir do próprio conjunto α. A inclusão é, pelo filtro lógico-imanente, *comprimida* sobre a pertença.

Com esse instrumento, podemos propor uma hierarquia do ser, a hierarquia construtível.

A idéia é constituir o vazio como "primeiro" nível do ser, e passar a um nível seguinte "extraindo" do precedente todas as partes construtíveis, isto é, todas aquelas que são definíveis por uma propriedade explícita da língua no nível que precede. A língua enriquece, assim, progressivamente, o número dos múltiplos puros admitidos à existência, sem nada deixar escapar a seu controle.

Para contar os níveis, recorreremos à ferramenta-natural: a sucessão dos ordinais. Notamos $\llcorner$ o conceito de nível construtível, e um índice ordinal indica em que ponto do procedimento estamos. $\llcorner_\alpha$ significará: o α-ésimo nível construtível. Assim, o primeiro nível sendo vazio, será expresso: $\llcorner_0 = \emptyset$, o sinal $\llcorner_0$ indicando que estamos iniciando a hierarquia. O segundo nível será constituído de todas as partes *definíveis* de $\emptyset$ em $\llcorner_0$, logo em $\emptyset$. De fato, só há uma delas, que é $\{\emptyset\}$. Diremos então: $\llcorner_1 = \{\emptyset\}$. De maneira geral, quando chegamos a um nível $\llcorner_\alpha$, "passamos" ao nível $\llcorner_{s(\alpha)}$, tomando todas as partes explicitamente definíveis de $\llcorner_\alpha$ (e não todas as partes, no sentido da ontologia propriamente dita). Portanto, $\llcorner_{s(\alpha)} = D(\llcorner\alpha)$. Quando chegamos a um ordinal-limite, digamos ω_0, contentamo-nos em juntar tudo que foi admitido nos níveis anteriores. Tomamos a união desses níveis, ou seja: $\llcorner_{\omega 0} = \cup \llcorner_n$, por todo $n \in \omega_0$. Ou:

$$\llcorner_{\omega 0} = \cup \{\llcorner_0, \llcorner_1, \ldots \llcorner_n, \llcorner_{n+1}, \ldots\}.$$

A hierarquia construtível se define, assim, por recorrência, da seguinte maneira:

$L_{0} = \emptyset$
$L_{s(\alpha)} = D(L_{\alpha})$ quando se trata de um ordinal sucessor.
$L_{\alpha} = \bigcup_{\beta \in \alpha} L_{\beta}$ quando se trata de um ordinal-limite.

Cada nível da hierarquia construtível designa de fato uma "distância" em relação ao vazio, portanto uma complexidade crescente. Mas só são admitidos à existência os múltiplos que se extraem do nível inferior por construções explicitáveis na língua formal, e não "todas" as partes, incluídas aí as indiferençadas, as inomináveis, as quaisquer.

Diremos que um múltiplo γ é *construtível* se ele pertence a um dos níveis da hierarquia construtível. Notamos $L(\gamma)$ a propriedade de ser um conjunto construtível: $L(\gamma) \leftrightarrow (\exists \alpha)[\gamma \in L_{\alpha}]$, onde α é um ordinal.

Observemos que, se γ pertence a um nível, ele pertence forçosamente a um nível sucessor, $L_{s(\beta)}$ (demonstre isto, indicando que um nível limite nunca é mais do que a união dos níveis inferiores). Ora, $L_{s(\beta)} = D(L_{\beta})$, o que quer dizer que γ é uma parte definível do nível L_{β}. Conseqüentemente, a todo conjunto construtível está associada uma fórmula λ, que o separa em seu nível de extração (aqui, L_{β}), e eventualmente parâmetros, que são todos elementos desse nível. Sua *pertença* a $L_{s(\beta)}$, que significa sua *inclusão* (definível) em L_{β}, é construída a partir da compressão, no nível L_{β}, e sob o controle lógico-imanente de uma fórmula, da inclusão sobre a pertença. Avança-se a passos contados, isto é, nomeáveis.

2. A HIPÓTESE DE CONSTRUTIBILIDADE

No ponto em que estamos, "ser construtível" nada mais é do que uma propriedade *possível* para um múltiplo. Essa propriedade — por meios técnicos de manipulação da língua formal que não posso reconstituir aqui — é exprimível na linguagem da teoria dos conjuntos, a linguagem da ontologia, cujo único sinal específico é $\in$. No quadro da ontologia propriamente dita, poderíamos considerar que há conjuntos construtíveis, e outros que não o são. Disporíamos assim de um critério negativo no múltiplo inominável, ou qualquer: seria um múltiplo que não é construtível, e que portanto pertence ao que a ontologia admite como múltiplo, sem pertencer a nenhum nível da hierarquia L.

Há, contudo, um impressionante impasse desta concepção, que reduz a restrição construtivista a nada mais que o exame de uma propriedade particular. De fato, se é inteiramente possível demonstrar que conjuntos são construtíveis, *é impossível mostrar que conjuntos não o são*. O argumento, em seu alcance conceitual, é o do nominalismo, cujo triunfo está assegurado: se demonstro que *tal* conjunto não é construtível, é que o construí. De fato, como definir explicitamente tal múltiplo sem ao mesmo tempo, justamente, manifestá-lo construtível? Veremos, sem dúvida — esse é o cerne do pensamento do genérico —, que essa aporia do qualquer, ou do indiscernível, se deixa contornar. Mas antes é preciso apreciar seu valor.

Tudo se prende ao fato de que o enunciado "todo múltiplo é construtível" é *irrefutável* no quadro das Idéias do múltiplo que apresentamos até agora — desde que,

é claro, essas Idéias sejam elas próprias coerentes. É, portanto, inteiramente inútil esperar exibir demonstrativamente um contra-exemplo. Podemos, sem infringir a fidelidade dedutiva da ontologia, decidir só aceitar como existentes os conjuntos construtíveis.

Esta decisão é conhecida na literatura sob o nome de "axioma de construtibilidade". Ela se escreve: "Para todo múltiplo γ, existe um nível da hierarquia construtível a que ele pertence", ou seja, $(\forall \gamma)\,(\exists \alpha)\,[\gamma \in L_\alpha]$, onde α é um ordinal.

A demonstração do caráter irrefutável desta decisão — que não é em absoluto considerada pela maioria dos matemáticos como um axioma, como uma "verdadeira" Idéia do múltiplo — é de uma sutileza instrutiva, cujos detalhes técnicos excedem o escopo deste livro. Ela se faz pela autolimitação do enunciado "todo múltiplo é construtível" ao próprio universo construtível. O procedimento é, *grosso modo*, o seguinte:

a. Começamos por estabelecer que os sete principais axiomas da teoria dos conjuntos (extensionalidade, partes, união, separação, substituição, vazio e infinito) permanecem "verdadeiros" se restringirmos a noção de conjunto à de conjunto construtível. Em outras palavras: o conjunto das partes construtíveis de um conjunto construtível é construtível; a união de um conjunto construtível é construtível, etc. O que equivale a dizer que o universo construtível é um *modelo* desses axiomas, uma vez que a aplicação das construções e das garantias de existência que as Idéias do múltiplo sustentam, se restringimos seu domínio de aplicação ao universo construtível, volta a dar algo de construtível. Podemos dizer também que, ao considerar *apenas* os múltiplos construtíveis, permanecemos no quadro das Idéias do múltiplo, pois a efetuação dessas Idéias nesse universo restrito não nos dará jamais algo de não-construtível.

É claro, portanto, que toda demonstração extraída das Idéias do múltiplo pode se ver "relativizada", pois é possível restringi-la a uma demonstração que diz respeito unicamente a conjuntos construtíveis: basta acrescentar a cada um dos empregos demonstrativos de um axioma que o estamos tomando no sentido construtível. Quando escrevemos "existe α", isso quer dizer "existe α construtível", e assim por diante. Pressentimos então — muito embora esse pressentimento ainda seja um pouco inexato — que é impossível demonstrar a existência de um conjunto não construtível, pois a relativização dessa demonstração equivaleria, *grosso modo*, a sustentar que existe um conjunto construtível não construtível: a suposta coerência da ontologia, isto é, o valor de seu operador de fidelidade — a dedução — não sobreviveria.

b. De fato, uma vez demonstrado que o universo do construtível é um modelo dos axiomas fundamentais da doutrina do múltiplo, Gödel completa diretamente a irrefutabilidade da hipótese "todo múltiplo é construtível" mostrando que esse enunciado é verdadeiro no universo construtível, que ele é aí uma conseqüência dos axiomas "relativizados". O bom senso leva a dizer que isso é trivial: se estamos no universo construtível, não há dúvida de que todo múltiplo aí é construtível! Mas o bom senso se perde no labirinto tecido pela soberania da língua e pelo fato de que o ser é dobrado nela. O que se trata de estabelecer é que o enunciado $(\forall \alpha)\,[(\exists \beta)\,(\alpha \in L_\beta)]$ é um teorema do universo construtível. Em outras palavras, que *se* os quantificadores $(\forall \alpha)$ e $(\exists \beta)$ são restritos a esse universo ("para todo α construtível", e "existe um β construtível") e *se* a escrita "$\alpha \in L_\beta$" — logo, o *conceito* de nível — pode ser

explicitamente apresentada como uma *fórmula* restrita, no sentido construtível, *então* esse enunciado será dedutível na ontologia. Para levantar uma ponta do véu, observemos que a relativização ao universo construtível de dois quantificadores dá:

$$(\forall \alpha)\,[(\exists \gamma)\,(\alpha \in L_{\gamma}) \rightarrow (\exists \beta)\,[(\exists \partial)\,(\beta \in L_{\partial}) \,\&\, (\alpha \in L_{\beta})]$$

para todo α... existe um ordinal β... tal que $\alpha \in L_{\beta}$
construtível... construtível...

O exame desta fórmula nos mostra seus dois tropeços:

— É preciso ter certeza de que os níveis L_{β} podem ser indexados por ordinais construtíveis. Mas, na verdade, *todo* ordinal é construtível, como o estabelece a interessante prova que o leitor encontrará no apêndice 4. Interessante, porque para o pensamento ela equivale ao fato de que a natureza é universalmente nomeável (ou construtível). Essa demonstração, que não é de todo trivial, já faz parte do resultado de Gödel.

— É preciso ter certeza de que escritas como $\alpha \in L_{\gamma}$ têm um sentido construtível. Em outras palavras, que o conceito de nível construtível é ele próprio construtível. Obtemos isso mostrando que a função que faz corresponder a todo ordinal α o nível L_{α} portanto, a definição por recorrência dos níveis L_{α} — não é modificada em seu resultado se a relativizamos ao universo construtível. Pois essa definição do construtível, nós a demos *na ontologia*, e não no universo construtível. Não é certo que os níveis L_{α} sejam "os mesmos" se os definimos no interior de seu próprio império.

3. ABSOLUTEZ

É característico que, para designar uma propriedade, ou uma função, que permanece "a mesma" na ontologia propriamente dita e na sua relativização, os matemáticos empreguem o adjetivo "absoluto". Este sintoma é de importância.

Seja uma fórmula qualquer $\lambda(\beta)$, onde β é uma variável livre da fórmula (se é que há uma). Definiremos a *restrição ao universo construtível* desta fórmula utilizando os procedimentos que nos serviram para construir o conceito de construtibilidade, isto é, considerando que, em λ, um quantificador $(\exists \beta)$ significa: "existe β construtível" — ou: $(\exists \beta)\,[L(\beta)\,\&...]$ —, um quantificador $(\forall \beta)$, "para todo β construtível" — ou $(\forall \beta)\,[L(\beta) \rightarrow ...]$ — e que a variável β só está autorizada a assumir valores construtíveis. A fórmula assim obtida se nota $\lambda^{L}(\beta)$, e se lê: "restrição da fórmula λ ao universo construtível". Indicamos anteriormente, por exemplo, que a restrição ao universo construtível dos axiomas da teoria dos conjuntos era dedutível.

Diremos que a fórmula $\lambda(\beta)$ é *absoluta para o universo construtível* se pudermos demonstrar que sua restrição é equivalente a si mesma, para valores construtíveis fixos das variáveis. Em outras palavras, se temos: $L(\beta) \rightarrow [\lambda(\beta) \leftrightarrow \lambda^{L}(\beta)]$.

A absolutez significa que a fórmula, desde que seja testada *no* universo construtível, tem o mesmo valor de verdade que sua restrição a esse universo. Se a fórmula

é absoluta, a restrição não restringe seu valor de verdade, desde que estejamos em posição de imanência ao universo construtível. Podemos mostrar, por exemplo, que a operação "união" é absoluta para o universo construtível, porquanto se $L_{(\alpha)}$, então $\cup \alpha = (\cup \alpha)^{L}$: a união (no sentido geral) de um α construtível é a *mesma* coisa, o mesmo ser, que a união no sentido construtível.

O absoluto é aqui a equivalência entre a verdade geral e a verdade restrita. O absoluto é um predicado desses enunciados que sua restrição não afeta em seu valor de verdade.

Se voltamos agora a nosso problema, a questão é estabelecer que o conceito de hierarquia construtível é absoluto para o universo construtível, logo, de certo modo absoluto para si mesmo. Ou seja: que $L_{(\alpha)} \rightarrow [L_{(\alpha)} \leftrightarrow L^{L}_{(\alpha)}]$, onde $L^{L}_{(\alpha)}$ significa *o conceito construtível da construtibilidade.*

Para tratar este ponto é necessário ter, na manipulação da língua formal,um rigor bem maior do que aquele que introduzimos até agora. É preciso examinar o que é exatamente uma fórmula restrita e "decompô-la" em operações conjuntistas elementares *em número finito* (as "operações de Gödel"), e depois demonstrar que cada uma dessas operações é absoluta para o universo construtível. Estabelecemos então que, de fato, a função que faz corresponder a cada ordinal α o nível L_{α} é absoluta para o universo construtível. Podemos concluir que o enunciado "todo múltiplo é construtível" é verdadeiro, relativizado ao universo construtível, ou: que todo conjunto construtível é construtivelmente construtível.

Assim, a *hipótese* de que todo conjunto é construtível é um *teorema* do universo construtível.

O efeito dessa inferência é imediato: se o enunciado "todo múltiplo é construtível" é verdadeiro no universo construtível, não podemos produzir nenhuma refutação dele na ontologia propriamente dita. Tal refutação seria de fato relativizável (pois todos os axiomas o são) e poderíamos refutar, *no* universo construtível, a relativização desse enunciado. O que não é possível, pois, ao contrário, essa relativização é dedutível nele.

Portanto, a decisão de só admitir a existência de múltiplos construtíveis não envolve riscos. Nenhum contra-exemplo pode, se nos ativermos às Idéias clássicas do múltiplo, vir destruir sua racionalidade. A hipótese de uma ontologia submetida à língua — logo de um nominalismo ontológico — é irrefutável.

Um aspecto empírico da questão é que, evidentemente, nenhum matemático poderá jamais exibir um múltiplo não construtível. Os grandes conjuntos da matemática ativa (números inteiros, números reais e complexos, espaços funcionais etc.) são todos construtíveis.

Será isso suficiente para convencer aquele cujo desejo é não só fazer avançar a ontologia (logo, ser um matemático), mas pensar o pensamento ontológico? Será preciso ter a sabedoria de dobrar o ser aos requisitos da língua formal? O matemático, que jamais *encontra* senão conjuntos construtíveis, tem também, latente, esse *outro* desejo, e vejo o sinal disso na relutância que, em geral, ele manifesta em considerar a hipótese da construtibilidade — que é, no entanto, homogênea a todas as outras realidades que ele maneja — como um axioma no mesmo sentido que os outros.

É que as conseqüências normalizadoras dessa dobradura do ser, dessa soberania da língua, são tais que elas propõem um universo aplainado e correto, em que o excesso

é reduzido à mais estrita das medidas, e em que as situações perseveram indefinidamente em seu ser regrado. Veremos em seguida que, se admitimos que todo múltiplo é construtível, o evento não é, a intervenção não é interveniente (ou legal), e a des-medida do estado é exatamente mensurável.

4. O NÃO-SER ABSOLUTO DO EVENTO

O não-ser do evento é, na ontologia propriamente dita, uma decisão. Para excluir da existência os múltiplos que se pertencem a si mesmos — os ultra-uns — é preciso um axioma especial, o axioma de fundação (meditação 14). A delimitação do não-ser resulta de um enunciado explícito e inaugural.

Com a hipótese de construtibilidade tudo muda. Desta vez, de fato, podemos *demonstrar* que nenhum múltiplo (construtível) é eventural. Ou ainda: a hipótese da construtibilidade reduz o axioma de fundação à categoria de teorema, de conseqüência fiel das outras Idéias do múltiplo.

De fato, seja um conjunto α construtível. Suponhamos que ele seja elemento de si mesmo, que tenhamos $\alpha \in \alpha$. O conjunto α, que é construtível, *aparece* na hierarquia num certo nível, digamos $\mathsf{L}_{s(\beta)}$. Ele aparece como parte definível do nível precedente. Temos, portanto, $\alpha \subset \mathsf{L}_\beta$. Mas uma vez que $\alpha \in \alpha$, temos também $\alpha \in \mathsf{L}_\beta$, se α é parte de L_β. Portanto, α *já* tinha aparecido no nível L_β, quando supusemos que seu primeiro nível de aparecimento era $\mathsf{L}_{s(\beta)}$. Essa antecedência a si é construtivelmente impossível. Vemos como o engendramento hierárquico barra aqui a possibilidade da autopertença. Entre a construção cumulativa por níveis e o evento, é preciso escolher. Portanto, se todo múltiplo é construtível, nenhum múltiplo é eventural. Aqui não temos nenhuma necessidade do axioma de fundação: a hipótese de construtibilidade assegura a eliminação dedutível de toda multiplicidade "anormal", de todo ultra-um.

No universo construtível, é necessário (e não decidido) que o evento não existe. É uma diferença de princípio. O reconhecimento interveniente do evento transgride uma tese especial, e originária, da ontologia geral. Em contrapartida, ele *refuta* a coerência do universo construtível. No primeiro caso, ele suspende um axioma. No segundo, destrói uma fidelidade. Entre a hipótese de construtibilidade e o evento, é preciso escolher. E a discordância se mantém até no sentido da palavra "escolha": a hipótese da construtibilidade não tem maior consideração pela intervenção do que pelo evento.

5. A LEGALIZAÇÃO DA INTERVENÇÃO

Do mesmo modo que o axioma de fundação, o axioma de escolha não é um axioma no universo construtível. Essa decisão inaudita, que provocou tanto tumulto, se vê aí igualmente reduzida a não ser mais do que um efeito das outras Idéias do múltiplo. Não somente podemos demonstrar que existe uma função de escolha (construtível) sobre todo conjunto construtível, mas ainda que existe uma, sempre idêntica, e definível, que é capaz de operar sobre não importa que múltiplo (construtível), o que chamamos uma função de escolha *global*. A ilegalidade da escolha, o anonimato dos representantes, o

inapreensível da delegação (sobre tudo isso, ver meditação 22) são rebatidos sobre a uniformidade chicaneira de uma ordem.

Eu havia destacado a duplicidade do axioma de escolha. Procedimento selvagem do representante sem lei de representação, ele não deixava, por isso, de nos levar a conceber o múltiplo como suscetível de ser bem ordenado. O máximo da desordem se invertia em máximo da ordem. Esse segundo aspecto é central no universo construtível. Nele se demonstra diretamente, sem nenhuma hipótese suplementar, sem nenhuma aposta na intervenção, que todo múltiplo é bem ordenado. Esbocemos o encaminhamento desse triunfo ordenador da língua. Vale a pena — sem a preocupação de um rigor acabado — lançar os olhos sobre as técnicas da ordem, tais como a visão construtivista as dispõe com toda clareza.

De fato, tudo, ou quase, se infere do caráter *finito* das escritas explícitas da língua (as fórmulas). Todo conjunto construtível é uma parte definível de um nível L_β. A fórmula λ, que o define, comporta apenas um número finito de símbolos. É possível, portanto, arrumar, ou ordenar, todas as fórmulas, com base em seu "comprimento" (de seu número de símbolos). Convencionaremos em seguida, e basta algumas bricolagens técnicas para realizar essa convenção, ordenar *todos* os múltiplos construtíveis com base na ordem das fórmulas que os definem. Em suma, como todo múltiplo construtível tem um *nome* (uma frase, uma fórmula, o designa), a ordem dos nomes induz uma ordem total desses múltiplos. A força de todo dicionário é exibir uma lista dos múltiplos nomeáveis. As coisas são certamente um pouco mais complicadas, porque será preciso levar em conta, também, que é *num certo nível* L_β que um múltiplo construtível é definível. De fato, combinaremos a ordem das palavras, ou fórmulas, e a suposta ordem anteriormente obtida sobre os elementos do nível L_β. Mas o cerne do procedimento depende precisamente do fato de que todo conjunto de frases finitas pode ser bem ordenado.

Disso resulta que todo nível L_β é bem ordenado, e que toda a hierarquia construtível também o é.

O axioma de escolha não passa de uma sinecura: dado um múltiplo construtível qualquer, a "função de escolha" terá apenas que selecionar, por exemplo, o menor elemento desse múltiplo, na boa ordem induzida por sua inclusão do nível L_α, de que ele é uma parte definível. É um procedimento uniforme, determinado e, por assim dizer, sem escolha.

Indicamos assim que se *demonstra* a existência de uma função de escolha sobre todo conjunto construtível, e somos capazes, de fato, de construir, de exibir, essa função. Convém, portanto, abandonar, no universo construtível, a expressão "axioma de escolha", e substituí-la pela de "teorema da boa ordem universal".

A vantagem metateórica dessa demonstração é que, doravante, fica assegurado que o axioma de escolha é (na ontologia geral) coerente com as outras Idéias do múltiplo. Pois, se pudéssemos refutá-lo a partir dessas Idéias, isto é, demonstrar que existe um conjunto sem função de escolha, existiria uma versão *relativizada* dessa demonstração. Poderíamos demonstrar algo como: "Existe um conjunto construtível que não admite função de escolha construtível." Mas acabamos de provar o contrário.

Se a ontologia é coerente sem o axioma de escolha, é preciso que ela o seja também com o axioma de escolha, pois, na versão restrita da ontologia que é o universo construtível, o axioma de escolha é uma conseqüência fiel dos outros axiomas.

O inconveniente é que a hipótese de construtibilidade só proporciona uma versão necessária e explícita da "escolha". Conseqüência dedutiva, esse "axioma" perde tudo o que fazia dele a forma-múltipla da intervenção: ilegalidade, anonimato, existência sem existente. Ele passa a não ser mais do que uma fórmula em que se decifra a ordem total a que a língua dobra o ser, quando admitimos que ela legifera sobre o que é admissível aceitar como um-múltiplo.

6. NORMALIZAÇÃO DO EXCESSO

O impasse da ontologia é convertido em passe pela hipótese da construtibilidade. A grandeza intrínseca do conjunto das partes não só é perfeitamente fixada como é, também, já o anunciei, a menor possível. Também aí nenhuma decisão é necessária para pôr fim à errância excessiva do estado. *Demonstramos* que, se ω_α é um cardinal construtível, o conjunto das suas partes construtíveis tem por cardinalidade $\omega_{s(\alpha)}$. A hipótese generalizada do contínuo é verdadeira no universo construtível. O que, atenção, deve ser lido:

$\llcorner (\omega_\alpha) \rightarrow [\ |\ p\ (\omega_\alpha)\ |\ = \omega_{s(\alpha)}] \lrcorner$, escrita em que tudo é restrito ao universo construtível.

Vou me contentar, desta vez, em enquadrar a demonstração, a fim de assinalar o obstáculo que se lhe opõe.

A primeira observação a fazer é que, doravante, quando falarmos de um cardinal ω_α, será preciso entender: o α-ésimo alef *construtível*. O ponto é delicado, mas absolutamente esclarecedor em relação ao "relativismo" que todo pensamento construtivista induz. Pois o conceito de cardinal, diferentemente do de ordinal, *não é absoluto*. Que é, de fato, um cardinal? É um ordinal tal que não há correspondência biunívoca entre ele e um ordinal que o precede (um ordinal menor). Mas uma correspondência biunívoca, como toda relação, nunca é senão um múltiplo. No universo construtível, um ordinal é um cardinal se não existe, entre ele e um ordinal menor, correspondência biunívoca *construtível*. É possível, portanto que, dado um ordinal α, ele seja um cardinal no universo construtível, e *não* o seja no universo da ontologia. Basta, para isso, que exista entre α e um ordinal menor uma correspondência biunívoca não construtível, mas não correspondência biunívoca construtível.

Eu disse "é possível". Todo o xis da questão é que esse "é possível" não será jamais um "é certo". Pois para isso seria preciso mostrar a existência de um conjunto (a correspondência biunívoca) não construtível, o que é impossível. A existência *possível* basta, no entanto, para desabsolutizar o conceito de cardinal. Ainda que indemonstrável, ronda a sucessão dos cardinais construtíveis o risco de que eles sejam "mais numerosos" que os cardinais no sentido da ontologia. É possível que haja cardinais criados pela coerção da língua e a restrição que ela opera sobre as correspondências biunívocas postas em jogo. Esse risco se prende fundamentalmente ao fato de

a cardinalidade ser definida em termos de inexistência (ausência de correspondência biunívoca). Ora, nada é menos absoluto que a inexistência.

Passemos à exposição da prova.

Começamos por mostrar que a quantidade intrínseca — o cardinal — de um nível infinito da hierarquia construtível é igual à de seu índice ordinal. Ou seja, que $|\,L_{\alpha}\,| = |\,\alpha\,|$. Esta demonstração é um exercício um tanto sutil que o leitor hábil pode enfrentar a partir dos métodos do apêndice 4.

Obtido esse resultado, a estratégia dedutiva é a seguinte:

Seja um cardinal (no sentido construtível) ω_{α}. O que sabemos é que $|\,L_{\omega\alpha}\,| = \omega_{\alpha}$ e que $|\,L_{\omega s(\alpha)}\,| = \omega_{s(\alpha)}$: dois níveis cujos índices são dois cardinais sucessivos têm, cada um por cardinalidade, esses dois cardinais. Naturalmente, entre $L_{\omega\alpha}$ e $L_{\omega s(\alpha)}$, há uma gigantesca multidão de níveis, todos os que são indexados pelos inumeráveis *ordinais* situados "entre" esses dois ordinais muito particulares que são cardinais, que são alefs. Assim, entre $L_{\omega 0}$ e $L_{\omega 1}$, temos $L_{s(\omega 0)}$, $L_{s(s(\omega 0))}$,..., $L_{\omega 0 + \omega 0}$,..., $L_{\omega 02}$,... $L_{\omega 0 n}$...

O que dizer das *partes* do cardinal ω_{α}? "Parte" deve ser compreendida no sentido construtível, naturalmente. Haverá partes de ω_{α} que serão definíveis em $L_{s(\omega\alpha)}$, e que vão aparecer no nível seguinte, $L_{s(s(\omega\alpha))}$, depois outras no nível seguinte etc. A idéia fundamental da demonstração é estabelecer que *todas* as partes construtíveis de ω_{α} serão "esgotadas" *antes* de se chegar ao nível $L_{\omega s(\alpha)}$. Disso resultará que todas estas partes serão reencontradas no nível $L_{\omega s(\alpha)}$, que, como vimos, conserva o que foi precedentemente construído. Se todas as partes construtíveis de ω_{α} são elementos de $L_{\omega s(\alpha)}$, então p $(\omega\alpha)$ *no sentido construtível*, digamos $p\,L(\omega_{\alpha})$, ele mesmo é uma parte desse nível. Mas se $p\,L(\omega_{\alpha}) \subset L_{\omega s(\alpha)}$, sua cardinalidade sendo no máximo igual à do conjunto em que está incluído, temos (uma vez que $|\,L_{\omega s(\alpha)}\,| = \omega s(\alpha) : |\,p\,(\omega_{\alpha})\,| < \omega_{s(\alpha)}$. E como o teorema de Cantor nos diz que $\omega_{\alpha} < |\,p\,(\omega_{\alpha})\,|$, vemos que $|\,p\,(\omega_{\alpha})\,|$ é forçosamente igual a $\omega_{s(\alpha)}$, pois "entre" ω_{α} e $\omega_{s(\alpha)}$, não há nenhum cardinal.

Tudo se reduz, portanto, a mostrar que uma parte construtível de ω_{α} aparece na hierarquia antes do nível $L_{\omega s(\alpha)}$. O lema fundamental se escreve assim : Para uma parte construtível $\beta \subset \omega_{\alpha}$, existe um ordinal γ tal que $\gamma \in \omega_{s(\alpha)}$, com $\beta \in L_{\gamma}$.

É este lema, pilar da demonstração, que está além dos meios que quero introduzir neste livro. Também ele requer uma análise muito densa da língua formal.

Condicionados a ele, obtemos esse total domínio do excesso estatal que se exprime pela fórmula : $|\,p\,(\omega_{\alpha})\,| = \omega_{s(\alpha)}$, ou seja, a inserção, no universo construtível, do conjunto das partes de um alef logo depois dele, segundo a potência definida pelo alef sucessor.

No fundo, a soberania da língua, se adotamos a visão construtivista, produz este enunciado em que eu curto-circuito a explicitação quantitativa e cujo encanto não nos pode escapar: *o estado sucede à situação.*

7. A ASCESE SAPIENTE E SUA LIMITAÇÃO

Esta longa, esta sinuosa meditação através do escrúpulo do construtível, este esmero técnico sempre inacabável, este retorno incessante ao explícito da língua, esta conexão pesada entre a existência e a gramática, não se pense que é preciso ler nela, com tédio,

a entrega incontrolada aos artifícios formais. Todos podem compreender que o universo construtível, em seu fino procedimento, mais ainda do que em seu resultado, é o símbolo ontológico do saber. A ambição que anima esse gênero de pensamento é manter o múltiplo sob o controle do que se deixa escrever e verificar. O ser só é admitido a ser na transparência dos símbolos que encadeiam sua derivação, a partir daquilo que *já* soubemos escrever. Desejei transmitir, mais ainda do que o espírito geral de uma ontologia referida ao saber, a ascese de seus meios, a minúcia relojoeira do filtro disposto entre apresentação e representação, entre pertença e inclusão, entre o imediato do múltiplo e a construção dos reagrupamentos lícitos em que ele transita rumo à jurisdição do estado. O nominalismo reina, como disse, em nosso mundo; é a sua filosofia espontânea. A universal valorização da "competência", inclusive na esfera política, é sua versão mais baixa, cujo único propósito é assegurar que competente é aquele que sabe nomear as realidades tais como são. Mas trata-se, nesse caso, de um nominalismo preguiçoso, pois nosso tempo tampouco tem mais o tempo do saber autêntico. A exaltação da competência é antes o desejo, para poupar a verdade, de glorificar o saber sem saber.

Ao pé do muro do ser, a ontologia sapiente, ou construtível, é, em contrapartida, ascética e obstinada. O gigantesco trabalho pelo qual ela depura a língua e faz passar por seu filtros sutis a apresentação da apresentação — trabalho a que, depois de Gödel, Jensen associou seu nome — é propriamente admirável. Temos aí a visão mais clara, porque a mais complexa e a mais precisa, do que é pronunciável do ser-enquanto-ser sob a condição da língua e do discernível. O exame das conseqüências da hipótese de construtibilidade nos dá o paradigma ontológico do pensamento construtivista e nos ensina aquilo de que o saber é capaz. Os resultados estão aí: o doentio excesso do estado de uma situação se vê, sob o olhar sapiente que instrui o ser segundo a língua, reduzido a uma preeminência quantitativa mínima e mensurável.

Sabemos também que o preço a pagar — mas haverá um preço para o próprio saber? — é a revogação absoluta e necessária de todo pensamento do evento, e o rebaixamento da forma-múltipla da intervenção a uma figura definível da ordem universal.

É que, com toda certeza, o universo construtível é estreito. Contém, por assim dizer, o menos possível de múltiplos. Conta por um com parcimônia, uma vez que a língua real, descontínua, é uma potência infinita, mas que não supera o enumerável.

Eu disse que toda avaliação direta dessa estreiteza era impossível. Na impossibilidade de exibir ao menos um conjunto não construtível, não podemos saber de quantos múltiplos, de que riqueza do ser, nos priva o pensamento do construtível. O sacrifício exigido aqui, como preço da medida e da ordem, é ao mesmo tempo intuitivamente enorme e racionalmente incalculável.

No entanto, se ampliarmos o quadro das Idéias do múltiplo, pela admissão axiomática de múltiplos "muito grandes", de cardinais cuja existência não podemos inferir unicamente pelos recursos dos axiomas clássicos, podemos, a partir desse observatório onde o ser é, de saída, magnificado em sua potência de excesso infinito, constatar que a limitação introduzida no pensamento do ser pela hipótese de construtibilidade é verdadeiramente draconiana, e que o sacrifício é, literalmente, desmesurado. Assim, o que chamei na meditação 27 de a terceira orientação do pensamento,

aquela que se exerce na nomeação de múltiplos tão transcendentes que esperamos que eles ordenem o que os precede, embora ela fracasse o mais das vezes em sua ambição própria, pode servir ao julgamento dos efeitos reais da orientação construtivista. De meu ponto de vista, que não é o do poder da língua (cuja indispensável ascese reconheço), nem o da transcendência (cujo heroísmo reconheço), há algum prazer em ver como cada uma dessas vias permite um diagnóstico sobre a outra.

No apêndice 3, falo dos "grandes cardinais", cuja existência a axiomática conjuntista clássica não permite deduzir, mas a cujo respeito podemos, por confiança na prodigalidade da apresentação, declarar que eles são, ainda que tenhamos de estudar se, com isso, não se destrói a coerência da língua. Existe, por exemplo, um cardinal ao mesmo tempo limite e "regular" que não ω_0? Mostramos que isso é uma questão de decisão. Tais cardinais são ditos "fracamente inacessíveis". Cardinais "fortemente inacessíveis" têm a propriedade de ser "regulares" e de ser, ademais, tais que superam em grandeza intrínseca o conjunto das partes de todo conjunto que é menor do que eles. Se π é inacessível, e se $\alpha < \pi$, temos também $| p(\alpha) | < \pi$. Assim, esses cardinais não se deixam afetar pela reiteração do excesso estatal sobre o que lhes é inferior.

Mas há a possibilidade de definir cardinais bem mais gigantescos do que o primeiro cardinal fortemente inacessível. Por exemplo, os cardinais de Mahlo são ainda maiores do que o primeiro cardinal inacessível π, que tem a propriedade de ser, ele próprio, o π-ésimo cardinal inacessível (logo, que é tal que o conjunto dos cardinais inacessíveis menores do que ele tem por cardinalidade π).

A teoria dos "grandes cardinais" enriqueceu-se constantemente com novos monstros. Todos devem ser objeto, se quisermos assegurar sua existência, de axiomas especiais. Todos procuram constituir no infinito um abismo comparável ao que distingue o primeiro infinito, ω_0, dos múltiplos finitos. Nenhum o consegue exatamente.

Os meios técnicos para se definir um cardinal muito grande são muito variados. Eles podem ter propriedades de inacessibilidade (tal ou tal operação aplicada aos cardinais menores não permite construí-los), mas também propriedades positivas, que, embora não tenham relação imediatamente visível com a grandeza intrínseca, a exigem. O exemplo clássico é o dos cardinais mensuráveis, cuja propriedade específica, que abandono a seu mistério aparente, é a seguinte: um cardinal π é mensurável se existe sobre π um ultrafiltro não principal π-completo. Vemos que este enunciado é uma asserção de existência, não um procedimento de inacessibilidade. No entanto, demonstra-se, por exemplo, que um cardinal mensurável é um cardinal de Mahlo. E, lançando já certa luz sobre o efeito limitante da hipótese de construtibilidade, demonstra-se (Scott, 1961) que, admitindo-se esta hipótese, não há cardinal mensurável. O universo construtível *decide*, ele mesmo, quanto à impossibilidade do ser para certas multiplicidades transcendentes. Ele restringe a prodigalidade infinita da apresentação.

Diversas propriedades concernentes às "partições" dos conjuntos introduzem, também, à suposição da existência de cardinais muito grandes. Podemos ver (apêndice 3) que a "singularidade" de um cardinal é, em suma, uma propriedade partitiva: ele se deixa recortar num número menor do que ele, em pedaços menores do que ele.

Consideremos a seguinte propriedade de partição. Dado um cardinal π, sejam, para cada número inteiro n, os n-upletos de elementos de π. O conjunto desses n-upletos será notado $[\pi]^n$, a ser lido: o conjunto cujos elementos são todos os conjuntos de tipo

$\{\beta_1, \beta_2, ...\beta_n\}$, onde $\beta_1, \beta_2, ...\beta^n$ *são n* elementos de π. Consideremos agora a união de todos os $[\pi]^n$, *para* $n \rightarrow \omega_0$. Em outras palavras, o conjunto constituído por *todas* as sucessões finitas de elementos de π. Seja uma partição em dois desse conjunto: de um lado, certos *n*-upletos; do outro, os outros. Notemos que esta partição corta cada $[\pi]^n$: há provavelmente, por exemplo, de um lado, tripletos $\{\beta_1, \beta_2, \beta_3\}$ de elementos de π, do outro lado, outros tripletos $\{\beta'_1, \beta'_2, \beta'_3\}$ e isso para todo *n*. Dizemos que um subconjunto $\gamma \subset \pi$ de π é *n-homogêneo* para a partição se *todos* os *n*-upletos de elementos de γ estão na mesma metade. Assim, γ é 2-homogêneo para a partição se *todos* os pares $\{\beta_1, \beta 2\}$ com $\beta 1 \in \gamma$ e $\beta 2 \in \gamma$, estão na mesma metade.

Diremos que $\gamma \subset \pi$ é *globalmente homogêneo* para a partição se ele é *n*-homogêneo para todo *n*. Isto *não* significa que todos os *n*-upletos para *n* qualquer estão na mesma metade. Significa que, *n* estando fixado, para esse *n* eles estão todos numa das metades. Por exemplo, todos os pares $\{\beta_1, \beta_2\}$ de elementos de γ devem estar na mesma metade. Todos os tripletos $\{\beta_1, \beta 2, \beta 3\}$ devem também estar na mesma metade (mas pode ser na outra, e não naquela em que estão os pares), etc.

Um cardinal π é um *cardinal de Ramsey* se, para *toda* partição assim definida — logo, uma partição em dois do conjunto $\cup_{n \in \omega 0} [\pi]^n$ —, existe um subconjunto $\gamma \subset \pi$, que é de cardinalidade π, e que é globalmente homogêneo para a partição.

A ligação com a grandeza intrínseca não é muito clara. Pode-se demonstrar, contudo, que todo cardinal de Ramsey é inacessível, que é fracamente compacto (outra espécie de monstro), etc. Em suma, um cardinal de Ramsey é muito grande.

Ora, em 1971, Rowbottom publicou este notável resultado: se existe um cardinal de Ramsey, para todo cardinal menor que ele o conjunto das partes *construtíveis* desse cardinal tem uma potência igual à desse cardinal. Em outras palavras: se π é um cardinal de Ramsey, e se $\omega_\alpha < \pi$, temos $| p^{\perp} (\omega_\alpha) | = \omega_\alpha$. Em particular, temos $| p^{\perp} (\omega_0) | = \omega_0$, o que significa que o o conjunto das partes construtíveis do enumerável — isto é, os números reais construtíveis, o contínuo construtível — não excede o próprio enumerável.

O leitor pode ter um sobressalto: o teorema de Cantor, do qual existe certamente uma relativização construtível, não diz que, sempre e em toda parte, $| p (\omega_\alpha) | > \omega_\alpha$? Sim, mas o teorema de Rowbottom é um teorema da ontologia geral, e não um teorema imanente ao universo construtível. No universo construtível, temos evidentemente isto: "O conjunto das partes (construtíveis) de um conjunto (construtível) tem uma potência (no sentido construtível) superior (no sentido construtível) àquela (no sentido construtível) do conjunto inicial." Com esta restrição, temos certamente, no universo construtível, $\omega_\alpha < | p (\omega_\alpha) |$, o que quer dizer : não existe correspondência biunívoca *construtível* entre o conjunto das partes construtíveis de ω_α e do próprio ω_α.

Já o teorema de Rowbottom trata das cardinalidades na ontologia geral. Ele declara que, se existe um cardinal de Ramsey, então há realmente uma correspondência biunívoca entre ω_α (no sentido geral) e o conjunto de suas partes construtíveis. Disto resulta, em particular, que o ω_1 *construtível*, que é construtivelmente igual a $| p (\omega_0) |$, não é, em absoluto, na ontologia geral com cardinal de Ramsey, um cardinal (no sentido geral).

Se o ponto de vista da verdade, excedendo à lei estrita da língua, é o da ontologia geral, e se a confiança na prodigalidade do ser impele a admitir a existência de um

cardinal de Ramsey, então o teorema de Rowbottom nos dá a medida do sacrifício a que a hipótese da construtibilidade nos convida: ela não autoriza que existam mais partes do que há elementos na situação, e cria "falsos cardinais". O excesso, desta vez, não é medido, mas anulado.

A situação, característica da posição do saber, é finalmente a seguinte. *A partir do interior* das regras que codificam a admissão à existência dos múltiplos na visão construtivista, temos um universo completo integralmente ordenado, onde o excesso é mínimo, e onde evento e intervenção são reduzidos a meras conseqüências necessárias da situação. *Do exterior*, ou seja, do ponto onde não se tolera nenhuma restrição sobre as partes, onde a inclusão excede radicalmente a pertença, onde se admite a existência do qualquer e do inominável (e admiti-la significa apenas que não a vetamos, mesmo porque não podemos *mostrá-la*), o universo construtível se revela de uma espantosa pobreza, uma vez que reduziu a nada a função do excesso, e nada mais faz senão encená-la por cardinais fictícios.

Essa pobreza do saber — ou essa dignidade dos procedimentos, pois a referida pobreza só é vista de fora, e sob hipóteses arriscadas — resulta, afinal, do fato de que sua lei própria, além do discernível, é o decidível. O saber exclui a ignorância. Esta tautologia é profunda: ela designa a ascese sábia, e o universo que lhe corresponde, como captados pelo desejo da decisão. Vimos como, com a hipótese da construtibilidade, decidíamos positivamente quanto ao axioma da escolha ou à hipótese do contínuo. Como diz A. Levy: "O axioma de construtibilidade dá uma descrição tão exata do que são todos os conjuntos que um dos mais profundos problemas em aberto na teoria dos conjuntos é encontrar um enunciado natural da teoria dos conjuntos que não se refira direta ou indiretamente a ordinais muito grandes [...] e que não seja provado nem refutado pelo axioma da construtibilidade." E, a propósito da espinhosa questão de saber quais ordinais regulares têm ou não a "propriedade da árvore", o mesmo Levy constata: "Observe-se que, se admitimos o axioma de construtibilidade, sabemos exatamente quais ordinais têm a propriedade da árvore; é típico desse axioma decidir as questões, num sentido ou noutro."

Além mesmo do indiscernível, o que o saber paciente deseja, e solicita pelo viés de um amor à língua exata, ainda que ao preço de uma rarefação do ser, é que nada seja indecidível.

A ética do saber tem por máxima: age de maneira, e fala de modo a que tudo seja claramente decidível.

MEDITAÇÃO TRINTA

Leibniz

"Todo evento tem previamente suas
condições, requisitos, disposições convenientes,
cuja existência constitui sua razão suficiente."
Quinto escrito em resposta a Clarke

Muitas vezes se observou que o pensamento de Leibniz era prodigiosamente moderno, apesar de seu erro obstinado quanto à Mecânica, de sua hostilidade a Newton, de sua prudência diplomática em face dos poderes estabelecidos, de sua volubilidade conciliatória na direção da escolástica, de seu gosto pelas "causas finais", de sua restauração das formas singulares ou enteléquias, e de sua teologia piegas. Se os sarcasmos de Voltaire puderam por um tempo fazer crer num otimismo beato imediatamente recusado por qualquer engajamento temporal, quem, hoje em dia, preferiria o canteirinho de Cândido ao mundo de Leibniz, em que "cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim pleno de plantas, e como um tanque cheio de peixes", e em que mais uma vez, "cada ramo da planta, cada membro do animal, cada gota de seus humores é ainda tal jardim ou tal tanque"?

De onde vem esse paradoxo de um pensamento cuja consciente vontade conservadora empurra para as antecipações mais radicais, e que, como Deus, faz mônadas no sistema, "fulgura" a todo momento intrépidas intuições?

A tese que proponho é a de que Leibniz é capaz de mostrar a mais implacável liberdade inventiva a partir do momento em que *assegurou* o mais seguro, o mais controlado dos fundamentos ontológicos, ou seja, aquele que realiza até o detalhe a orientação construtivista.

Em relação ao ser em geral, Leibniz afirma, de fato, que dois princípios, ou axiomas, garantem sua submissão à língua.

O primeiro princípio concerne ao ser-possível, o qual, de resto, é — uma vez que reside como Idéia no entendimento infinito de Deus. Este princípio, que rege as essências, é o da não-contradição: tem o direito de ser, segundo o modo possível, tudo aquilo cujo contrário envolve uma contradição. A pura lógica — a língua ideal e transparente em que Leibniz trabalhou desde seus vinte anos — subordina, portanto, a si, o ser possível. Este ser, contendo por sua concordância ao princípio formal da identidade uma possibilidade efetiva, não é inerte, ou abstrato. Ele tende à existência, tanto quanto sua perfeição intrínseca — isto é, sua coerência nominal — o autoriza: "Há nas coisas possíveis, isto é, na própria possibilidade, ou essência, alguma exigência

de existência, ou, por assim dizer, alguma pretensão à existência." O logicismo de Leibniz é uma postulação ontológica: todo múltiplo não contraditório deseja existir.

O segundo princípio diz respeito ao ser-existente, o mundo, tal como, entre as diferentes combinações-múltiplas possíveis, ele foi efetivamente apresentado. Este princípio, que rege a aparente contingência do "há", é o princípio da razão suficiente. Ele enuncia que o que está apresentado deve poder ser pensado segundo uma razão conveniente de sua apresentação: "Nenhum fato poderá se verificar verdadeiro ou existente, nenhuma enunciação será verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo." O que Leibniz recusa absolutamente é o acaso — o que ele chama o "acaso cego", cujo exemplo típico vê com razão no clinâmen de Epicuro —, se entendemos por isso um evento sobre cujo sentido teríamos que apostar, porque toda razão a ele concernente seria de direito insuficiente. Semelhante interrupção das nomeações conseqüentes é inadmissível. Não só "nada acontece sem que seja possível para quem conhece suficientemente as coisas, encontrar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo", como a análise pode e deve prosseguir até que se encontre a razão, *também*, das próprias razões: "Todas as vezes que temos razões suficientes para uma ação singular, nós as temos para seus requisitos." Um múltiplo e a infinidade múltipla dos múltiplos que o compõem se deixam circunscrever e pensar na absoluta legitimidade construída do seu ser.

Assim, o ser-enquanto-ser está duplamente submetido às nomeações e explicitações:

— como essência, ou possível, podemos sempre examinar, de maneira regulada, sua coerência lógica. Sua "verdade necessária" é tal que devemos encontrar sua razão "pela análise, decompondo-a em idéias e em verdades mais simples, até que cheguemos às primitivas", primitivas estas que são tautologias, "*enunciações idênticas*, cujo oposto contém uma contradição expressa";

— como existência, ele é tal que a "decomposição em razões particulares" é sempre possível. O único obstáculo é que ela vá ao infinito. Mas isso depende apenas do cálculo das séries: o ser-apresentado, infinitamente múltiplo, tem sua razão última num termo-limite que é Deus, o qual, na própria origem das coisas, exerce "uma certa matemática divina" e se revela, assim, ser a "razão" — no sentido do cálculo — "da sucessão ou *séries* desse detalhe das contingências". Os múltiplos apresentados são construtíveis ao mesmo tempo *localmente* (encontramos necessariamente suas "condições, requisitos e disposições convenientes") e *globalmente* (Deus é razão de sua série, segundo um princípio racional simples, que é produzir o máximo de ser com o mínimo de meios, ou de leis).

O ente-em-totalidade, ou mundo, se vê, assim, intrinsecamente nomeável, tanto em seu todo quanto em seu detalhe, segundo uma lei de ser que depende seja da língua lógica, ou característica universal, seja da análise empírica local, seja finalmente do cálculo global dos maxima. Deus não designa senão *o lugar dessas leis do nomeável*; ele é a "região das verdades eternas", pois detém o princípio não só do existente, mas do possível, ou antes, diz Leibniz, "do que há de real na possibilidade", portanto do possível como regime de ser ou "pretensão à existência". Deus é a construtibilidade do construtível, o programa do Mundo. Leibniz é o principal filósofo para quem Deus é a língua supostamente completa. Não há senão o ser da língua a que o ser se dobra, e ele

se deixa decompor, ou dissolver, em dois *enunciados*: o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente.

Mas o que há de mais notável ainda é que o regime inteiro do ser possa se inferir da confrontação, com esses dois axiomas, de uma única pergunta, que é: "Por que há alguma coisa em vez de nada?" Pois — observa Leibniz — "o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa". Em outras palavras, Leibniz se propõe a extrair as leis, ou razões, das situações, *do fato único de haver múltiplo apresentado*. Há aí um esquema em torção. Pois do haver alguma coisa em vez de nada *já* se infere que há ser no puro possível, ou que a lógica deseja o ser do que a ela se conforma. É "exatamente porque existe alguma coisa em vez de nada" que somos forçados a admitir que "a essência tende por si mesma à existência". Do contrário, deveríamos pensar um abismo *sem razão* entre a possibilidade (regime lógico do ser) e a existência (regime da apresentação), o que a orientação construtivista não pode tolerar. Além disso, porém, do haver alguma coisa em vez de nada se infere que há necessidade de explicar "por que elas [as coisas] devem existir assim e não de outra maneira", e portanto de elucidar o segundo regime do ser, a contingência da apresentação. Do contrário, deveríamos pensar que há um abismo sem razão entre a existência (o mundo da apresentação) e os possíveis inexistentes, ou Idéias, o que tampouco é sustentável.

A pergunta "Por que há alguma coisa em vez de nada?" funciona como uma encruzilhada de todas as significações construtíveis do universo leibniziano. Os axiomas impõem a pergunta e, reciprocamente, a resposta completa a ela — que supõe os axiomas —, validando que tenha sido formulada, confirma os axiomas que ela utiliza. Que o mundo seja identidade, conexão local contínua e série global convergente, ou calculável, resulta precisamente do fato de que o puro "há", questionado em face da simplicidade do nada, atesta o poder acabado da língua.

Desse poder, a que nada de pensável pode se subtrair, o exemplo mais impressionante, a nosso ver, é o princípio dos indiscerníveis. Quando Leibniz afirma "que não há na natureza dois seres reais absolutos *indiscerníveis*", ou, ainda mais vigorosamente, que (Deus) "não escolherá jamais entre indiscerníveis", tem uma consciência aguda do que está em jogo. O indiscernível é o predicado ontológico de um impasse. Os "filósofos vulgares", a cujo respeito Leibniz repete que pensam com "noções incompletas", portanto segundo uma língua aberta e malfeita, se perdem quando acreditam que há coisas diferentes "somente porque elas são *duas*". Se dois seres são indiscerníveis, a língua não os pode separar. Desemparelhamento com a razão, seja ela lógica ou suficiente, o "dois" puro introduz o nada no ser, pois o um-dos-dois, permanecendo in-diferente do outro para toda língua pensável, não poderia se qualificar quanto à sua razão de ser. Ele seria supranumerário em relação aos axiomas, contingência efetiva, "demais" no sentido do Sartre de *A náusea*. E como Deus é, na realidade, a língua completa, ele não pode suportar esse em-demasia inominável, o que equivale a dizer que ele não pode nem pensar nem criar um "dois" puro: se houvesse dois seres indiscerníveis, "Deus e a natureza agiriam sem razão ao tratar um diferentemente do outro". Deus não pode tolerar o nada que é a ação que não tem nome. Ele não pode se rebaixar a "*agendo nihil agere* por causa da indiscernibilidade".

É que o indiscernível, o qualquer, o impredicável, é provavelmente aquilo em torno de cuja exclusão se edifica a orientação de pensamento construtivista. Se toda

diferença se considera própria da língua e não do ser, a in-diferença *apresentada* é impossível.

Observemos que, em certo sentido, a tese leibniziana é verdadeira. Mostrei (meditação 20) que a lógica do Dois se originava do evento e da intervenção, e não do ser-múltiplo enquanto tal. Em conseqüência, é certo que a afirmação do Dois puro requer uma operação não ente, e que somente a produção de um nome supranumerário incita o pensamento de termos indiscerníveis, ou genéricos. Mas para Leibniz o impasse aqui é duplo:

— Por um lado, não há evento, porque tudo que advém é localmente calculável, e globalmente inserido na série de que Deus é a razão. Localmente, a apresentação é contínua, e não tolera a interrupção do ultra-um: "*O presente está sempre grávido do futuro* e nenhum estado dado é explicável naturalmente senão por meio daquele de que ele foi imediatamente precedido. Se negarmos isto, o mundo terá *hiatos* que subvertem o grande princípio da razão suficiente e que obrigarão a recorrer aos milagres ou ao puro acaso na explicação dos fenômenos". Globalmente, a "curva" do ser, ou seja, o sistema completo de sua multiplicidade insondável, depende de uma nomeação sem dúvida transcendente (ou concernente à língua completa que é Deus), mas representável: "Se pudéssemos exprimir, por uma fórmula de uma característica superior, alguma propriedade essencial do Universo, poderíamos ler nela quais são os estados sucessivos de todas as suas partes em todos os tempos dados."

O evento é, portanto, impossível, porque a língua completa é *cálculo integral* da apresentação-múltipla, enquanto que uma aproximação local já autoriza seu *cálculo diferencial.*

— Mas, além disso, uma vez que se supõe uma língua completa — e esta é uma hipótese necessária para toda orientação construtivista: a língua de Gödel ou de Jensen é igualmente completa, é a língua *formal* da teoria dos conjuntos —, é impossível que haja sentido em falar em um nome supranumerário. A intervenção não é possível, portanto, pois, se o ser é coextensivo à uma língua completa, é que ele está submetido a denominações *intrínsecas*, e não a uma errância em que ele se ligaria a um nome pelo efeito de uma aposta. Leibniz tem a esse respeito uma lucidez genial. Se rejeita — por exemplo — tudo que se assemelha a uma doutrina dos átomos (supostamente indiscerníveis), é, em última análise, porque as nomeações atomísticas são arbitrárias. O texto aqui é admirável: "Resultará manifestamente dessa perpétua substituição de elementos indiscerníveis que nenhuma discriminação será possível entre os estados dos diversos momentos no mundo corporal. Não haverá, de fato, mais do que uma *denominação extrínseca* pela qual distinguir uma parte da matéria de outra."

O nominalismo lógico de Leibniz é de essência superior: ele só faz coincidir o ser e o nome à medida que o nome é, no lugar da língua completa chamada Deus, a *construção* efetiva da coisa. Não é de uma superposição extrínseca que se trata, mas de uma marca ontológica, de uma assinatura legal. Decididamente, se não há indiscernível, se devemos razoavelmente revogar o qualquer, é que um ser é nomeável *em interioridade*: "Não há jamais, na natureza, dois seres que sejam perfeitamente um como o outro e em que não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada numa denominação intrínseca."

Se supomos uma língua completa, supomos ao mesmo tempo que o um-do-ser é o próprio ser, e que o símbolo, longe de ser "a morte da coisa", é o que sustenta e perpetua sua apresentação.

Uma das grandes forças de Leibniz é ter enraizado sua orientação construtivista naquilo que é realmente a origem de toda orientação do pensamento: o problema do contínuo. Assumindo sem concessão a divisibilidade ao infinito do ser natural, ele compensou e restringiu o que liberava, assim, de excesso no estado do mundo — na situação natural — pela hipótese de um controle das singularidades, por "denominações intrínsecas". Esse exato equilíbrio da proliferação sem medida das partes e da exatidão da língua nos oferece o paradigma de um pensamento construtivista em marcha. Por um lado, ainda que a imaginação perceba apenas saltos e descontinuidades — logo, algo de enumerável — nas ordens e espécies naturais, é preciso supor nelas, audaciosamente, uma continuidade rigorosa, a qual supõe que uma multidão exatamente inumerável — um infinito em radical excesso sobre a enumeração — de espécies intermediárias, ou "equívocas", povoa o que Leibniz chama "as regiões de inflexão ou de realce". Por outro lado, porém, esse transbordamento de infinidade, se o referimos à língua completa, é comensurável, e dominado por um único princípio de percurso que integra sua unidade nominal, pois "todas as diferentes classes dos seres cujo ajuntamento forma o universo não passam, nas idéias de Deus — que conhece distintamente suas gradações essenciais —, de ordenadas de uma mesma curva". Pela mediação da língua, e dos operadores da "matemática divina" (série, curva, ordenadas...), o contínuo é comprimido contra o um e, longe de ser a errância e o indeterminado, sua expansão quantitativa assegura a glória da língua bem feita segundo a qual Deus constrói o universo maximal.

O reverso desse equilíbrio, em que as "denominações intrínsecas" excluem o indiscernível, é que ele é infundado, uma vez que nenhum vazio opera a sutura dos múltiplos a seu ser como tal. Leibniz repele o vazio com a mesma insistência com que refuta os átomos, e pela mesma razão: o vazio, se o supomos real, é indiscernível, sua diferença é — como já indiquei na meditação 5 — construída sobre a in-diferença. A questão fundamental — típica desse nominalismo superior que é o construtivismo — é que a diferença é ontologicamente superior à indiferença, o que Leibniz metaforiza declarando que "a matéria é mais perfeita que o vazio". Fazendo eco a Aristóteles (*cf.* meditação 6), mas sob uma hipótese muito mais forte (a do controle construtivista do infinito), Leibniz profere, de fato, que *se o vazio existe, a língua é incompleta*, pois lhe falta uma diferença, em razão do que ela deixa ser a indiferença: "Imaginemos um espaço inteiramente vazio: Deus podia pôr aí qualquer matéria sem violar em nada todas as outras coisas: logo, ele a pôs: logo, não há espaço inteiramente vazio: logo, tudo é pleno."

Mas se o vazio não é o impasse regressivo do ser natural, o universo é infundado: a divisibilidade ao infinito admite cadeias de pertença sem termo final, o que o axioma de fundação (meditação 18) tem por função expressa proibir. É isso que Leibniz aparentemente admite quando declara que "cada porção da matéria não é somente divisível ao infinito [...], mas ainda subdividida atualmente, e indefinidamente". Não estaríamos expostos, aqui, a que, controlado "por cima" nas nomeações intrínsecas da língua integral, o ser-apresentado se dissemine *sem razão* "para baixo"? Se recusamos

que o nome do vazio seja de alguma maneira a origem absoluta do referencial da língua, e que assim os múltiplos apresentados sejam hierarquizáveis a partir da "distância que os separa do vazio" (*cf.* sobre isto o meditação 29), não acabaríamos por dissolver a língua na indiscernibilidade regressiva do que, incessantemente, inconsiste em sub-multiplicidades?

Leibniz também fixa pontos de parada. Ele admite que "a multidão não pode extrair sua realidade senão das *unidades verdadeiras*", e que, portanto, existem "átomos de substância [...] absolutamente destituídos de partes". São as famosas mônadas, melhor denominadas por Leibniz de "pontos metafísicos". Esses pontos não detêm a regressão ao infinito do contínuo material; constituem todo o real desse contínuo e autorizam, por sua infinidade, que ele seja infinitamente divisível. A disseminação *natural* é arquitetada por uma rede de pontualidades *espirituais* que Deus "fulgura" continuamente. O grande problema, evidentemente, é saber como esses "pontos metafísicos" são discerníveis. Devemos compreender, de fato, que não se trata de partes do real, mas de unidades substanciais absolutamente indecomponíveis. Se não há entre elas diferença extensional (por elementos presentes numa e não na outra), não se trataria, simplesmente, de uma *coleção infinita de nomes do vazio*? Seria possível que, ao pensar as coisas segundo a ontologia, víssemos na construção leibniziana apenas o pressentimento dessas teorias dos conjuntos com átomos, que disseminam o próprio vazio sob uma proliferação nominal, e dentro de cujo artifício Mostowski e Fraenkel demonstraram a independência do axioma de escolha (pois, e isso é intuitivamente razoável, não era possível ordenar bem o conjunto de átomos, demasiado "idênticos" uns aos outros, não passando de diferenças indiferentes). Os "pontos metafísicos", exigidos para fundar o discernimento na divisão ao infinito do ser-apresentado, não seriam, eles próprios, indiscerníveis? Vemos novamente aqui um empreendimento construtivista radical em luta com os limites da língua. Leibniz terá de distinguir as diferenças "por figuras", de que as mônadas são incapazes (porque não têm parte), e as diferenças "pelas qualidades e ações internas", as únicas que permitem afirmar que "cada mônada é diferente de todas as outras". Assim, os "pontos metafísicos" são ao mesmo tempo quantitativamente vazios e qualitativamente plenos. Se fossem sem qualidade, as mônadas "seriam indistinguíveis umas da outras, porque elas tampouco diferem em quantidade". E como o princípio dos indiscerníveis é a lei absoluta de toda orientação construtivista, é preciso que as mônadas sejam qualitativamente discerníveis. O que equivale a dizer que elas são unidades de qualidade, isto é — no meu entender —, puros *nomes*.

O círculo se fecha aqui, ao mesmo tempo em que esse "fecho" estica e limita o propósito: se a dominação do infinito por uma língua supostamente completa é possível, é que as unidades primitivas em que o ser advém à apresentação são elas próprias nominais, ou constituem unidades reais de sentidos indecomponíveis e disjuntos. A frase do mundo, cuja sintaxe Deus nomeia, se escreve com essas unidades.

Mas podemos dizer também: uma vez que os "pontos metafísicos" não são discerníveis senão por suas qualidades internas, devemos pensá-los como interioridades puras — é o aforismo: "As mônadas não têm janelas" — e conseqüentemente como *sujeitos*. O ser é uma frase escrita em sujeitos. No entanto, esse sujeito, que nenhum excentramento da Lei fissura, e cujo desejo nenhum objeto causa, é, na verdade, um

puro sujeito lógico. O que parece lhe advir não é mais do que o desdobramento de seus predicados qualitativos. Ele é uma tautologia prática, uma reiteração de sua diferença.

Ora, devemos certamente ver aí a instância do sujeito tal como o pensamento construtivista tem por limite não a poder exceder: nesse sujeito gramatical, interioridade tautológica ao nome-de-si-mesmo que ele *é*, exigido pela ausência de evento, pela impossibilidade da intervenção e, por fim, pela atomística qualitativa, é difícil não reconhecer o *singleto*, tal como — por exemplo — ele é convocado, na falta do sujeito verdadeiro, nas eleições parlamentares. Singleto que sabemos não ser o múltiplo-apresentado, mas sua representação pelo estado. Não podemos, apesar de tudo, inocentar absolutamente a audácia e a antecipação da intelectualidade matemática e especulativa de Leibniz pelo que suas conclusões morais e políticas têm de conciliadoras e de frouxas. Por maior que seja o gênio que se manifesta em desdobrar a figura construtível de uma ordem, ainda que seja a própria ordem do ser, o sujeito, cujo conceito finalmente se propõe, não é aquele que pode, evasivo e cindido, apostar no verdadeiro. Ele não pode saber mais do que a forma de seu Eu.

VII

O Genérico: Indiscernível e Verdade. O Evento — P.J. Cohen

MEDITAÇÃO TRINTA E UM

O pensamento do genérico e o ser em verdade

Vemo-nos aqui no limiar de um avanço decisivo, em que o conceito de "genérico", que na introdução deste livro eu dizia considerar crucial, vai ser definido e articulado de tal maneira que vai fundar o ser mesmo de toda verdade.

"Genérico" e "indiscernível" são conceitos quase comutáveis. Por que fazer uso de uma sinonímia? É que "indiscernível" conserva uma conotação negativa, que indica somente, pela não-discernibilidade, que aquilo de que se trata é subtraído ao saber, ou à nomeação exata. "Genérico" designará positivamente que o que não se deixa discernir é, na realidade, a verdade geral de uma situação, verdade de seu ser próprio, considerada como fundamento de todo saber por vir. "Genérico" põe em evidência a função de verdade do indiscernível. A negação implicada em "indiscernível", contudo, conserva isto de essencial — que uma verdade é sempre o que faz furo num saber.

Isto quer dizer que tudo se decide no pensamento do par verdade/saber. O que equivale, de fato, a pensar a relação — que é antes uma des-relação — entre, de um lado, uma fidelidade pós-eventural e, de outro, um estado fixo do saber, ou o que passarei a chamar a enciclopédia de uma situação. A chave do problema é o modo como um procedimento de fidelidade *atravessa* o saber existente, a partir desse ponto supranumerário que é o nome do evento. As grandes etapas do pensamento — aqui necessariamente distendido — são as seguintes:

— estudo das formas locais, ou finitas, de um procedimento de fidelidade (as investigações),

— distinção entre o verdadeiro e o verídico, e demonstração de que toda verdade é necessariamente infinita,

— questão da existência do genérico, logo de verdades,

— exame da maneira como um procedimento de fidelidade se subtrai a tal ou tal jurisdição do saber (evitamento),

— definição de um procedimento de fidelidade genérico.

1. O SABER REVISITADO

A orientação de pensamento construtivista, como sublinhei na meditação 28, é a que prevalece naturalmente nas situações estabelecidas, porque avalia o ser pela linguagem tal como ela é. Vamos supor, de agora em diante, a existência, em toda situação, de uma linguagem da situação. O *saber* é a capacidade de discernir, na situação, os múltiplos que têm tal ou tal propriedade que uma frase explícita da língua, ou um conjunto de frases, pode indicar. A regra do saber é sempre um critério de nomeação exata. Em última análise, as operações constitutivas de todo domínio de saber são o *discernimento* (tal múltiplo apresentado, ou pensável, tem tal ou tal propriedade) e a *classificação* (posso reagrupar, e designar por sua propriedade comum, os múltiplos em que consigo discernir um traço nomeável em comum). O discernimento concerne à conexão da língua com as realidades apresentadas, ou apresentáveis. Está voltado para a apresentação. A classificação concerne à conexão da língua com as partes da situação, os múltiplos de múltiplos. Está voltada para a representação.

Afirmaremos que a capacidade de julgamento (dizer as propriedades) funda o discernimento, e que a capacidade de ligar entre eles os julgamentos (dizer as partes) funda a classificação. O saber se realiza como enciclopédia. Uma enciclopédia deve ser aqui entendida como um somatório de julgamentos sob um determinante comum. O saber pode, portanto — em seus incontáveis domínios compartimentados e imbricados —, ser pensado, quanto a seu ser, como atribuindo a tal ou tal múltiplo um determinante enciclopédico pelo qual esse múltiplo vem a pertencer a um conjunto de múltiplos, logo a uma parte. Em regra, um múltiplo (e seus submúltiplos) recai sob muitos determinantes. Esses determinantes são com freqüência analiticamente contraditórios, mas isso importa pouco.

A enciclopédia contém, em última análise, uma classificação de partes da situação que reagrupam termos dotados de tal ou tal propriedade explícita. Podemos "designar" cada uma dessas partes pela propriedade em questão, e assim determiná-la na língua. É essa designação que é chamada um determinante da enciclopédia.

Lembremos finalmente que o saber ignora o evento, pois o nome do evento é supranumerário, e, portanto, não pertence à linguagem da situação. Quando digo que não lhe pertence, não é forçosamente no sentido material, no sentido em que esse nome seria bárbaro, incompreensível, não repertoriado. O que qualifica o nome do evento é que ele seja tirado do vazio. Trata-se de uma qualidade eventural (ou histórica), e não de uma qualidade significante. Mas, mesmo que o nome do evento seja muito simples, totalmente repertoriado na linguagem da situação, ele é supranumerário *enquanto nome do evento*, assinatura do ultra-um, estando, portanto, excluído do saber. Diremos também que o evento não recai sob nenhum determinante da enciclopédia.

2. AS INVESTIGAÇÕES

Uma vez que a enciclopédia não contém nenhum determinante cuja parte de referência seja atribuível a algo como um evento, detectar os múltiplos conectados — ou desconectados — com o nome supranumerário que a intervenção faz circular não pode ser um trabalho que se apóie na enciclopédia. Uma fidelidade (meditação 23) não pode

depender do saber. Não se trata de um trabalho erudito: trata-se de um trabalho militante. "Militante" designa igualmente a exploração febril dos efeitos de um novo teorema, a precipitação cubista do tandem Braque-Picasso em 1912-1913 (efeito de uma intervenção retroativa sobre o evento-Cézanne), a atividade de são Paulo, ou a dos militantes de uma Organização Política. O operador de conexão fiel designa *o outro modo do discernimento*: aquele que, fora do saber, mas no efeito de uma nomeação interveniente, explora as conexões com o nome supranumerário do evento.

Quando constato que *um* múltiplo que pertence à situação (que nela é contado por um) está conectado — ou não — com o nome do evento, procedo ao gesto *minimal* da fidelidade: a observação de *uma* conexão (ou desconexão). O sentido efetivo desse gesto — que é o fundamento de ser de todo o processo que constitui uma fidelidade — depende naturalmente tanto do nome do evento (que é, ele próprio, um múltiplo) quanto do operador de conexão fiel e do múltiplo assim encontrado; e, finalmente, da situação, da posição do sítio eventural, etc. Há infinitas nuanças na fenomenologia do procedimento de fidelidade. Meu objetivo, porém, não é uma fenomenologia, é uma Grande Lógica (para permanecer no cânone hegeliano). Vou me colocar, portanto, na seguinte situação abstrata: discernimos com o operador fiel apenas *dois* valores, a conexão e a desconexão. Essa abstração é legítima, uma vez que, *em última instância*, como a fenomenologia o mostra (e é esse o sentido das palavras "conversão", "adesão", "graça", "convicção", "entusiasmo", "persuasão", "admiração"... conforme o tipo de evento), um múltiplo está, ou não está, no campo dos efeitos ocasionados pelo lançamento em circulação de um nome supranumerário.

Esse gesto minimal de uma fidelidade, ligado ao *encontro* de um múltiplo da situação com um vetor do operador de fidelidade — e imaginamos que isso se passa, de início, nas cercanias do sítio eventural —, tem dois sentidos: trata-se de uma conexão (o múltiplo está nos efeitos do nome supranumerário) e de uma desconexão (ele não está neles).

Utilizando uma álgebra transparente, notarei $x(+)$ o fato de o múltiplo x ser reconhecido como conectado com o nome do evento, e $x(-)$ o de ser reconhecido como desconectado. Uma constatação de tipo $x(+)$ ou $x(-)$ é precisamente o gesto minimal de fidelidade de que falávamos.

Chamaremos uma *investigação* todo conjunto finito dessas constatações minimais.

Uma investigação é, portanto, um "estado finito" do processo da fidelidade. O processo "militou" junto de uma sucessão encontrada de múltiplos, $(x_1, x_2, \ldots x_n)$, e revelou as conexões ou desconexões destes com o nome supranumerário do evento. A álgebra da investigação o nota: $(x_1(+), x_2(+), x_3(-), \ldots x_n(+)$, por exemplo. Tal investigação discerne (em meu exemplo arbitrário) que x_1, x_2 são tomados positivamente nos efeitos do nome supranumerário, que x_3 não é tomado neles, etc. Nas circunstâncias reais, uma investigação como essa já é toda uma rede de múltiplos da situação, combinados ao nome supranumerário pelo operador. Dou aqui seu último núcleo de sentido, o esqueleto ontológico. Podemos dizer também que uma investigação discerne dois múltiplos finitos: o primeiro, digamos $(x_1, x_2, \ldots)$ reagrupa os múltiplos apresentados, ou termos da situação, que estão conectados com o nome do evento. O segundo, digamos $(x_3 \ldots)$, reagrupa aqueles que não estão. Uma investigação é, portanto, também

ela, o complexo que combina um discernimento — tal múltiplo da situação tem a propriedade de estar conectado com o evento (com seu nome) — e uma classificação — esta é a classe dos múltiplos conectados, e aquela dos múltiplos não conectados. É legítimo, portanto, tratar em última instância a investigação, sucessão finita de constatações minimais, como a verdadeira unidade de base do procedimento de fidelidade, pois ela combina o um do discernimento e o vários da classificação. A investigação é o que faz com que o procedimento de fidelidade *se assemelhe a um saber*.

3. VERDADE E VERIDICIDADE

Eis-nos confrontados com a sutil dialética dos saberes e da fidelidade pós-eventural, que é o núcleo de ser da dialética saber/verdade.

Antes de mais nada, observemos isto: as classes que resultam do discernimento militante da fidelidade, tal como contidas por *uma* investigação, são partes *finitas* da situação. Fenomenologicamente, isso quer dizer que um estado dado do procedimento fiel — logo, uma seqüência finita de discernimentos em conexão ou não-conexão — se realiza em duas classes finitas, uma positiva, uma negativa, que reagrupam os gestos minimais de tipo $x(+)$, por um lado, e $x(-)$, por outro. Ora, *toda parte finita da situação é classificada ao menos por um saber*: os resultados de uma investigação *coincidem* com um determinante enciclopédico. Isso ocorre porque, na linguagem da situação, todo múltiplo apresentado é nomeável. Sabemos que a linguagem não admite "furo" em seu espaço referencial, e que, portanto, devemos reconhecer o valor empírico do princípio dos indiscerníveis: não há inominável estrito. Mesmo que a denominação seja evasiva, ou se prenda a um determinante muito geral, como "é uma montanha", ou "é uma batalha naval", nada da situação é radicalmente subtraído aos nomes. É esta, aliás, a razão por que o mundo é pleno, e, por estranho que isso possa parecer em certas circunstâncias, pode sempre, de direito, ser considerado lingüisticamente *familiar*. Ora, um conjunto finito de múltiplos apresentados pode sempre, de direito, ser enumerado. Podemos pensá-lo sob a classe "daquele que tem tal nome, e aquele que tem tal nome, e...". O total desses discernimentos constitui um determinante enciclopédico. Logo, todo múltiplo *finito* de múltiplos apresentados é uma parte que recai sob o saber, ainda que por sua enumeração.

Poder-se-ia objetar que não é segundo esse princípio de classificação (a enumeração) que o procedimento de fidelidade reagrupa — por exemplo — uma sucessão finita de múltiplos conectados com o nome do evento. Sem dúvida; mas *o saber nada sabe disso*, de sorte que é sempre fundado dizer que tal reagrupamento finito, mesmo que, de fato, ele resulte de uma investigação, não é senão o referente de um determinante enciclopédico bem conhecido (ou cognoscível de direito). É por isso que eu disse que os resultados de uma investigação coincidem necessariamente com um determinante enciclopédico. Onde e como vai se afirmar a diferença do procedimento, se o resultado-múltiplo *já* está de todo modo classificado por um saber?

Para clarificar a situação, chamemos *verídico* o seguinte enunciado, controlável por um saber: "Tal parte da situação depende de tal determinante da enciclopédia." Chamemos *verdadeiro* o enunciado controlado pelo procedimento de fidelidade, que é,

portanto, ligado ao evento e à intervenção: "Tal parte da situação reagrupa múltiplos conectados (ou não conectados) com o nome supranumerário do evento." A escolha do adjetivo "verdadeiro" é crucial no presente desenvolvimento.

Por enquanto, o que vemos é isto: para uma investigação dada, as classes correspondentes, positiva e negativa, sendo finitas, dependem de um determinante enciclopédico. Conseqüentemente, elas validam um enunciado verídico.

Ainda que o saber nada queira saber do evento, da intervenção, do nome supranumerário ou do operador que regra a fidelidade, todos os ingredientes que supostamente estão no ser de uma investigação, uma investigação *não pode discernir o verdadeiro do verídico*: seu resultado-verdadeiro também já está constituído como dependente de um enunciado verídico.

No entanto, não é em absoluto *porque* os múltiplos (que figuram na investigação, com seus índices + ou seus índices -) recaíam sob um determinante da enciclopédia que eles são reagrupados como constituindo o resultado-verdadeiro dessa investigação, mas unicamente porque o procedimento de fidelidade os *encontrou*, no quadro de sua insistência temporal, e "militou" junto a eles, experimentando, graças à operação de conexão fiel, seu grau de proximidade com o nome supranumerário do evento. Temos aí o paradoxo de um múltiplo (tal resultado finito de uma investigação), fortuito e subtraído a todo saber, que trama uma diagonal da situação, e que, contudo, está sempre já repertoriado na enciclopédia. Tudo se passa como se o saber tivesse o poder de apagar, em seus efeitos supostos, o evento que a fidelidade conta por um, por um "já-contado!" peremptório.

Isso, contudo, quando esses efeitos são *finitos*. Daí uma lei, de alcance considerável: *o verdadeiro só tem chance de ser distinguível do verídico se for infinito. Uma* verdade (se é que ela existe) é uma parte infinita da situação. Pois, de toda parte finita, poderemos sempre dizer que o saber *já* a discerniu e classificou.

Vemos em que sentido é com o *ser* da verdade que nos preocupamos aqui. "Qualitativamente", ou como realidade-em-situação, um resultado finito de investigação é realmente distinto de uma parte nomeada por um determinante da enciclopédia, pois a segunda ignora os procedimentos que conduzem ao primeiro. Só que, enquanto puros múltiplos, portanto segundo seu ser, eles são indistinguíveis, pois toda parte finita recai sob um determinante. O que procuramos é uma diferenciação ontológica entre verdadeiro e verídico, portanto entre verdade e saber. A caracterização qualitativa externa dos procedimentos (de um lado, evento - intervenção — fidelidade; de outro, nomeações exatas na língua estabelecida) não pode bastar para isso, se os múltiplos-apresentados que dela resultam são *os mesmos*. Exigiremos, portanto, que o um-múltiplo de uma verdade — o resultado de julgamentos verdadeiros — seja indiscernível e inclassificável para a enciclopédia. Esta condição funda *no ser* a diferença entre o verdadeiro e o verídico. Acabamos de ver que uma condição desta condição é que uma verdade seja infinita.

Será esta condição suficiente? Certamente não. Existem evidentemente numerosíssimos determinantes da enciclopédia que designam partes infinitas da situação. A partir da grande decisão ontológica concernente ao infinito (*cf.* meditação 13), o próprio saber se insere facilmente em classes infinitas de múltiplos que recaem sob um determinante da enciclopédia. Enunciados como "os números inteiros formam um

conjunto infinito" ou "as infinitas nuanças do sentimento amoroso" podem, sem dificuldade, ser considerados verídicos em tal ou tal domínio do saber. Que uma verdade seja infinita não a torna ao mesmo tempo indiscernível de todas as coisas já contadas pelo saber.

Examinemos o problema em sua figura abstrata. Dizer que uma verdade é infinita é dizer que seu procedimento contém uma infinidade de investigações. Cada uma dessas investigações contém, em número finito, indicações positivas $x(+)$, ou seja: o múltiplo x está conectado com o nome do evento, e indicações negativas $y(-)$. O procedimento "total", isto é, certo estado infinito da fidelidade, é, portanto, em seu resultado, composto de duas classes infinitas: a dos múltiplos com conexão positiva, digamos $(x_1, x_2,...x_n...)$ e a dos múltiplos com conexão negativa, digamos $(y_1, y_2,...y_n...)$. Mas é inteiramente possível que essas duas classes coincidam sempre com partes que recaem sob um determinante da enciclopédia. Pode existir um domínio do saber para o qual $x_1, x_2,...x_n...$ são precisamente os múltiplos que podemos discernir como tendo em comum uma propriedade explicitamente formulável na linguagem da situação.

O marxismo vulgar e o freudismo vulgar jamais conseguiram escapar deste equívoco. O primeiro pretendia que a verdade era historicamente desdobrada, a partir dos eventos revolucionários, pela classe operária. Mas ele pensava a classe operária como a classe dos operários. Naturalmente, "os operários", em termos de múltiplos puros, constituíam uma classe infinita, não se tratava da soma dos operários empíricos. Isso não impedia que o saber (e, paradoxo, o próprio saber marxista, ou marxiano) pudesse sempre considerar que "os operários" recaíam sob um determinante enciclopédico (sociológico, econômico, etc.), que o evento nada tinha a ver nesse sempre-já-contado, e que a pretensa verdade não passava de uma veridicidade submetida à linguagem da situação, e ademais rescindível (o famoso: está ultrapassado), pois a enciclopédia é sempre incoerente. Dessa coincidência, que ele pretendia assumir no interior de si mesmo, pois se declarava simultaneamente verdade política — combatente, fiel — e saber da História, ou da Sociedade, o marxismo acabou por morrer, porque acompanhava as flutuações da enciclopédia na prova da relação entre a língua e o Estado. Quanto ao freudismo americano, ele pretendia ser uma seção do saber psicológico, atribuindo a verdade a tudo que era conexo com uma classe estável, o "núcleo genital adulto". Esse freudismo tem hoje a aparência de um cadáver estatal, e não foi à toa que Lacan, para salvar a fidelidade a Freud — que havia chamado "inconsciente" os paradoxos eventurais da histeria —, teve de pôr no centro de seu pensamento a distinção entre o saber e a verdade, e separar drasticamente o discurso do analista do que ele chamou o discurso da Universidade.

Portanto, o infinito, embora necessário, não poderia valer como critério único da indiscernibilidade das verdades fiéis. Temos, nós, condições de propor um critério suficiente?

4. PROCEDIMENTO GENÉRICO

Se consideramos um determinante qualquer da enciclopédia, existe também na enciclopédia o determinante contraditório. Isto ocorre porque a linguagem de uma situação

contém a negação (observe-se que introduzimos este requisito: "Não há linguagem sem negação"). De fato, se reagruparmos numa classe todos os múltiplos que têm certa propriedade, passa a haver, de imediato, uma outra classe, disjunta: a dos múltiplos que não a têm. Por outro lado, eu disse que todas as partes finitas da situação estavam registradas nas classificações enciclopédicas. Em particular, estão registradas partes finitas que contêm múltiplos, que, por sua vez, pertencem, uns a uma classe, outros à classe contraditória. Se x possui uma propriedade e y não a possui, a parte finita (x, y), composta de x e de y, é, como toda parte finita, objeto de um saber. Ela é, contudo, indiferente à propriedade, pois um de seus termos a possui e o outro, não. O saber considera que *essa* parte finita, tomada como um todo, não é pertinente para o discernimento pela propriedade inicial.

Diremos que uma parte finita *evita* um determinante enciclopédico se ela contém múltiplos que pertencem a esse determinante *e* outros que pertencem ao determinante contraditório. Por outro lado, todas as partes finitas recaem sob um determinante enciclopédico. Logo, todas as partes finitas que evitam um determinante são elas mesmas determinadas por um domínio do saber. O evitamento é uma estrutura do saber finito.

Nossa meta é, então, fundar sobre essa estrutura do saber (referida ao caráter finito das investigações) uma caracterização da verdade como parte infinita da situação.

A idéia geral é considerar que *uma verdade reagrupa todos os termos da situação que estão conectados positivamente com o nome do evento*. Por que este privilégio da conexão positiva, do $x(+)$? É que o que está conectado negativamente nada mais faz do que repetir a situação pré-eventural. Com base no procedimento de fidelidade, um termo encontrado e investigado negativamente, um $x(-)$, não tem vínculo algum com o nome do evento, e, portanto, não é em nada "concernido" por esse evento. Ele não entrará na *novidade-múltipla* que é uma verdade pós-eventural, pois, no tocante à fidelidade, revela-se sem conexão alguma com o nome supranumerário. É coerente, portanto, considerar que uma verdade, enquanto resultado total de um procedimento de fidelidade, se compõe de todos os termos encontrados que foram investigados positivamente, isto é, que o operador de conexão fiel declara ligados, de uma maneira ou de outra, ao nome do evento. Os termos $x(-)$ permanecem *indiferentes*, e marcam tão-somente a repetição da ordem pré-eventural da situação. Mas, para que uma verdade (infinita) assim concebida (total dos termos declarados $x(+)$ pelo menos em uma investigação do procedimento fiel) seja realmente uma produção, uma novidade, é preciso que a parte da situação assim obtida pela reunião dos $x(+)$ não coincida com um determinante enciclopédico. Do contrário, em seu ser, também ela repetiria uma configuração *já* classificada pelo saber. Não seria verdadeiramente pós-eventural.

Nosso problema é, em última análise, o seguinte: sob que condição podemos ter certeza de que o conjunto dos termos da situação que estão conectados positivamente com o nome do evento já não está classificado em lugar algum na enciclopédia da situação? Não podemos formular diretamente essa condição eventural por um "exame" do conjunto infinito desses termos, porque esse conjunto está sempre por-vir (sendo infinito) e porque, ademais, ele é composto aleatoriamente pelo trajeto das investigações: um termo é *encontrado* pelo procedimento, e a investigação finita, onde ele figura, atesta que ele está positivamente conectado, que ele é um $x(+)$. Nossa condição

deve necessariamente se referir *às investigações* de que se tece o procedimento de fidelidade.

A observação crucial é, portanto, a seguinte. Seja uma investigação tal que os termos que ela constata estão conectados positivamente com o evento (os $x(+)$ em número finito que figuram na investigação) e formam uma parte finita que evita um determinante do saber no sentido acima definido do evitamento. Seja então um procedimento fiel em que essa investigação figura: o total infinito dos termos conectados positivamente com o evento por esse procedimento não pode, de todo modo, coincidir com o determinante evitado pelos $x(+)$ da investigação considerada.

É evidente. Se a investigação é tal que $x_{n1}(+)$, $x_{n2}(+)$,...$x_{nq}(+)$, isto é, todos os termos conectados com o nome do evento que ela encontra formam, reagrupados, uma parte finita que evita o determinante, isto quer dizer que há, entre os x_n, termos que pertencem a esse determinante (que têm uma propriedade) e outros que não lhe pertencem (que não têm a propriedade). Disso resulta que a classe infinita (x_1, x_2,... x_n,...) que totaliza as investigações segundo o positivo não pode coincidir com a classe subsumida pelo determinante enciclopédico considerado. Pois, nessa classe, figuram os $x_{n1}, x_{n2},...x_{nq}$ da investigação acima, visto que todos foram investigados positivamente. Há nela, portanto, elementos que têm a propriedade e outros que não a têm. Logo, esta classe não é aquela definida na linguagem pela classificação "todos os múltiplos que discernimos possuem essa propriedade".

Assim, para que um procedimento fiel infinito dê como resultado-múltiplo positivo — como verdade pós-eventural — um total dos conectados (+) ao nome do evento que "diagonaliza" um determinante da enciclopédia, basta que, nesse procedimento, haja ao menos *uma* investigação que evite esse determinante. A presença dessa investigação finita é suficiente para que tenhamos certeza de que o procedimento fiel infinito não coincide com o determinante considerado.

Será este um requisito plausível? Sim, porque o procedimento fiel é fortuito, e de modo nenhum predeterminado pelo saber. Sua origem é o evento, que o saber ignora, e sua textura é o operador de conexão fiel, também ele uma produção temporal. Os múltiplos encontrados pelo procedimento não dependem de nenhum saber. Resultam do acaso da trajetória "militante" a partir do sítio eventural. Seja como for, não há razão alguma para que não exista uma investigação tal que os múltiplos nela avaliados positivamente pelo operador de conexão fiel formem uma parte finita que evita um determinante, uma vez que, em si mesma, a investigação nada tem a ver com qualquer determinante que seja. É inteiramente plausível, portanto, que o procedimento fiel, num de seus estados finitos, tenha encontrado tal grupo de múltiplos. Por extensão ao procedimento-verdadeiro de seu uso no saber, diremos que uma investigação desse tipo *evita* o determinante enciclopédico considerado. Logo: se um procedimento fiel infinito contém ao menos uma investigação finita que evita um determinante enciclopédico, o resultado infinito positivo desse procedimento (a classe dos $x(+)$) não coincide com a parte da situação cujo saber esse determinante designa. Isto significa que, de todo modo, a propriedade, expressa pela linguagem da situação que funda esse determinante, não pode servir para discernir o resultado infinito positivo do procedimento fiel.

Conseguimos, portanto, formular uma condição para que o resultado infinito e positivo de um procedimento fiel (a parte que totaliza os $x(+)$) evite — não coincida

com — *um* determinante da enciclopédia. E essa condição incide sobre as investigações, logo sobre os estados finitos do procedimento: basta que os $x(+)$ de *uma* investigação do procedimento formem um conjunto finito que evite o determinante considerado.

Imaginemos agora que o procedimento seja tal que a condição acima seja satisfeita por *todos* os determinantes enciclopédicos. Em outras palavras, que, para *cada* determinante, figure no procedimento ao menos uma investigação cujos $x(+)$ evitem esse determinante. Não ponho em questão, por ora, a *possibilidade* de tal procedimento. Constato apenas que, *se* um procedimento fiel contiver, para todo determinante da enciclopédia, uma investigação que o evita, *então* o resultado positivo desse procedimento não coincidirá com *nenhuma* parte subsumível num determinante. Assim, a classe dos múltiplos que estão conectados com o nome do evento não será determinada por nenhuma das propriedades explicitáveis na linguagem da situação. Ela será, portanto, *indiscernível e inclassificável* para o saber. Neste caso, a verdade é irredutível à veridicidade.

Portanto, diremos: *uma verdade é o total infinito positivo — a reunião dos* x(+) *— de um procedimento de fidelidade que, para todo determinante da enciclopédia, contém ao menos uma investigação que o evita.*

Tal procedimento será dito *genérico* (para a situação).

Nossa tarefa é justificar esta palavra: genérico, da qual se infere a justificação da palavra verdade.

5. O GENÉRICO É O SER-MÚLTIPLO DE UMA VERDADE

Se existe um complexo evento-intervenção-operador de fidelidade tal que um estado positivo infinito da fidelidade seja genérico (no sentido da definição) — portanto, se existe uma verdade, o referente-múltiplo dessa fidelidade (ou seja, a *uma-verdade*) é uma *parte* da situação: aquela que reagrupa todos os termos positivamente conectados com o nome do evento, ou seja, os $x(+)$ que figuram em pelo menos uma investigação do procedimento (num de seus estados finitos). O fato de o procedimento ser genérico implica que essa parte não coincide com nada do que um determinante enciclopédico classifica. Conseqüentemente, essa parte é inominável unicamente com os recursos da linguagem da situação. Ela está subtraída a todo saber; ela não foi, por nenhum dos domínios do saber, já-contada, e nem o será, se a linguagem permanecer em estado — ou permanecer *do* Estado. Essa parte, em que uma verdade inscreve seu procedimento como resultado infinito, é um *indiscernível da situação.*

No entanto, trata-se, sem dúvida, de uma parte: ela é contada por um pelo estado da situação. Que pode afinal ser esse "um" que, subtrativo da língua, e constituído do ponto do ultra-um eventural, é indiscernível? Uma vez que essa parte não tem nenhuma propriedade dizível particular, todo seu ser se resolve no fato de ela ser uma parte, isto é, compor-se de múltiplos efetivamente apresentados na situação. Uma *inclusão* indiscernível — e tal é, para ser breve, uma verdade — não tem outra "propriedade" que a de reenviar à *pertença*. Essa parte é anonimamente o que não tem outra marca senão a de ser do domínio da apresentação, de ser composta de termos que nada têm entre eles de comum que possa ser notado, senão o fato de pertencer a *essa* situação, o

que, propriamente, é seu ser, enquanto ser. Mas é claro que essa "propriedade" — ser, simplesmente — é partilhada por *todos* os termos da situação, e é coexistente com toda parte que reagrupa esses termos. Assim, a parte indiscernível não tem, afinal de contas, mais do que as "propriedades" de não importa que parte. É legitimamente que a declaramos "genérica", pois, se a quisermos qualificar, diremos somente que seus elementos *são*: a parte pertence ao gênero supremo, o gênero do ser da situação como tal — pois, *numa* situação, "ser" e "ser-contado-por-um-na situação" são uma só e mesma coisa.

É evidente, portanto, que podemos considerar tal parte coligável à verdade. Pois o que o procedimento fiel junta assim não é outra coisa senão a verdade *de toda a situação*, visto que o sentido do indiscernível é exibir como um-múltiplo o ser mesmo do que pertence, enquanto pertence. Toda parte nomeável, discernida e classificada pelo saber, remete não ao ser-em-situação como tal, mas ao que a língua recorta nele de particularidades detectáveis. O procedimento fiel, precisamente por se originar de um evento em que o vazio é convocado, e não da relação estabelecida da língua com o estado, dispõe, em seus estados infinitos, do ser da situação. Ele é uma-verdade da situação, ao passo que um determinante do saber não especifica mais do que veridicidades.

O discernível é verídico. Mas somente o indiscernível é verdadeiro. Ou, não há verdade senão genérica, porque somente um procedimento fiel visa ao um do ser situacional. Um procedimento fiel tem por horizonte infinito o ser-em-verdade.

6. EXISTEM VERDADES?

Evidentemente, tudo depende da possibilidade da existência de um procedimento fiel genérico. Esta é uma questão de fato, e de direito.

De fato, considero que, na esfera situacional do *indivíduo* — tal como a apresenta e a pensa, por exemplo, a psicanálise — o amor (se é que ele existe, mas diversos indícios empíricos atestam que sim) é um procedimento fiel genérico, cujo evento é um encontro, cujo operador é variável, cuja produção infinita é indiscernível, e cujas investigações são os episódios existenciais que o par amoroso vincula expressamente ao amor. O amor, portanto, é uma-verdade dessa situação. Chamo-a de "individual", porque ela *não interessa a ninguém*, salvo os indivíduos concernidos. Notemos, e este é um ponto capital, que é, portanto, *para eles* que a uma-verdade produzida por seu amor é uma parte indiscernível de sua existência. Pois os outros não partilham a situação de que falo. Uma-verdade amorosa é não-sabida pelos que se amam. Eles apenas a produzem.

Nas situações "mistas", em que a causa é individual, mas em que transmissões e efeitos concernem ao coletivo — ele está *interessado* nelas —, a arte e a ciência constituem redes de procedimentos fiéis, cujos eventos são as grandes mutações estéticas e conceituais, cujos operadores são variáveis (mostrei, meditação 24, que o operador das matemáticas, ciência do ser-enquanto-ser, era a dedução; não é o mesmo da biologia ou da pintura), cuja produção infinita é indiscernível — não há "saber da arte", nem, paradoxo meramente aparente, "saber da ciência", pois aqui a ciência *é seu ser infinito*, isto é, o procedimento de invenção, e não a exposição transmissível de seus

resultados fragmentários, os quais são *finitos* — e cujas investigações são as obras de arte e as invenções científicas.

Nas situações coletivas — em que o coletivo se interessa por si mesmo —, a política (se é que ela existe *como política genérica*: é aquela que, por muito tempo, chamamos de política revolucionária, e para a qual é preciso, hoje, encontrar uma outra palavra) é também um procedimento de fidelidade, cujos eventos são essas cesuras históricas em que é convocado o vazio do social na falta do Estado, cujos operadores são variáveis, cujas produções infinitas são indiscerníveis (em particular: elas não coincidem com *nenhuma parte nomeável segundo o Estado*), não passando de "mudanças" da subjetividade política na situação, e cujas investigações são a atividade militante organizada.

Assim, o amor, a arte, a ciência e a política geram ao infinito verdades sobre as situações, verdades subtraídas ao saber, e contadas pelo estado somente no anonimato de seu ser. Toda sorte de outras práticas, eventualmente respeitáveis, como, por exemplo, o comércio e todas as formas do "serviço dos bens", imbricadas em graus variáveis ao saber, não geram nenhuma verdade. Devo dizer que a filosofia tampouco, por penosa que seja esta confissão. Na melhor das hipóteses, a filosofia é *condicionada* pelos procedimentos fiéis de seu tempo. Ela pode ajudar o procedimento que a condiciona, justamente porque depende dele, e se prende, portanto, de maneira mediata, aos eventos fundadores do tempo. Mas ela não constitui um procedimento genérico. Sua função própria é dispor os múltiplos ao encontro fortuito desse procedimento. Não depende dela, contudo, que esse encontro ocorra, nem que os múltiplos assim dispostos se revelem conectados com o nome supranumerário do evento. Uma filosofia digna deste nome — aquela que começa com Parmênides — é, no entanto, antinômica ao serviço dos bens, porquanto se esforça para estar a serviço das verdades, pois é sempre possível esforçar-se para estar a serviço do que não se constitui. A filosofia está, portanto, a serviço da arte, da ciência e da política. Que seja capaz de estar a serviço do amor é mais duvidoso (em contrapartida, a arte, procedimento misto, sustenta as verdades do amor). Em todo caso, não há filosofia comerciante.

Como questão de direito, a existência de procedimentos fiéis genéricos é uma questão científica, uma questão da ontologia, uma vez que não se trata de uma questão que um simples saber possa tratar, e que o indiscernível está no lugar do ser da situação *enquanto ser*. São as matemáticas que devem dizer se há sentido em falar de uma parte indiscernível de um múltiplo qualquer. Bem entendido, as matemáticas não podem pensar nenhum procedimento de verdade, porque elas eliminam o evento. Mas devem decidir se é compatível com a ontologia que a verdade seja. Resolvida, de fato, por toda a história dos homens, porque *há* verdades, a questão do ser da verdade só foi resolvida, de direito, muito recentemente (em 1963, achado de Cohen), sem que, aliás, os matemáticos, absorvidos que estão no esquecimento do destino de sua disciplina pela necessidade técnica de seu desenvolvimento, saibam nomear o que aí se passou (ponto em que entra em cena a ajuda filosófica de que eu falava). Consagro a esse evento matemático a meditação 33. Enfraqueci deliberadamente as ligações explícitas entre o presente desenvolvimento conceitual e a doutrina matemática dos múltiplos genéricos, para deixar "falar", eloqüentemente, a própria ontologia. Como o significante sempre trai, a aparência técnica das descobertas de Cohen e seu investimento num domínio

problemático, aparentemente estreito (os "modelos da teoria dos conjuntos"), logo são realçados pela escolha que os fundadores dessa doutrina fizeram das palavras "genérico" para designar os múltiplos não construtíveis, e "condições" para designar os estados finitos do procedimento ("condições" = "investigações").

As conclusões da ontologia matemática são ao mesmo tempo claras e comedidas. Muito a *grosso modo*:

a. se a situação de base é *enumerável* (infinita, mas como o são os números inteiros), existe um procedimento genérico;

b. mas esse procedimento, embora *incluído* na situação (é parte dela), não lhe *pertence* (não é apresentado, apenas representado nela: é uma excrescência — *cf.* meditação 8);

c. no entanto, podemos "forçar" a existir uma nova situação — uma "extensão genérica" —, que contém toda a antiga, e à qual, desta vez, o procedimento genérico pertence (é, ao mesmo tempo, apresentado e representado: é normal). Este ponto (o forçamento) é o passo do Sujeito (*cf.* meditação 35);

d. nesta nova situação, se a linguagem permanece a mesma — logo, se os dados primitivos do saber permanecem estáveis —, o procedimento genérico produz sempre o indiscernível. Pertencendo desta vez à situação, o genérico é nela um indiscernível intrínseco.

Se tentarmos unir as conclusões empíricas e as conclusões científicas, teremos a seguinte hipótese: o fato de um procedimento fiel genérico ir ao infinito acarreta um remanejamento da situação, o qual, conservando todos os múltiplos da antiga, apresenta outros. O efeito último de uma cesura eventural, e de uma intervenção de onde procede o lançamento em circulação de um nome supranumerário, seria, portanto, que a verdade de uma situação, tal que essa cesura está em seu princípio, *força a situação a acolhê-la*: a se estender até o ponto em que essa verdade, que primitivamente não passava de uma parte, logo de uma representação, tenha acesso à pertença, tornando-se, assim, uma apresentação. O trajeto do procedimento fiel genérico, e sua passagem ao infinito, mudaria o estatuto ontológico de uma verdade, mudando "à força" a situação: excrescência anônima no início, ela seria enfim normalizada. Ela permaneceria, no entanto, subtraída ao saber, caso a linguagem da situação não fosse radicalmente transformada. Não somente uma verdade é indiscernível, como seu procedimento exige que essa indiscernibilidade *seja*. Uma verdade forçaria a situação a se dispor de tal maneira que essa verdade, de início anonimamente contada por um apenas pelo estado, puro excesso indistinto sobre os múltiplos apresentados, fosse finalmente reconhecida como um termo, e interna. Um procedimento fiel genérico imanentiza o indiscernível.

Assim, a arte, a ciência e a política mudam o mundo, não pelo que nele discernem, mas pelo que nele indiscernem. E a onipotência de uma verdade não é mais do que mudar aquilo que é, a fim de que possa ser esse ser inominável, que é o ser mesmo d'o-que-é.

MEDITAÇÃO TRINTA E DOIS

Rousseau

"Eliminem-se dessas [...] vontades [particulares] os mais
e os menos que se entredestroem, resta por soma
das diferenças a vontade geral." *Do contrato social*

Notemos que Rousseau não pretende resolver o famoso problema que defrontou: "O homem nasceu livre, e por toda parte está agrilhoado." Se entendemos por resolução o exame dos procedimentos reais da passagem de um estado (a liberdade natural) para um outro (a obediência civil), Rousseau indica expressamente que ele não a possui: "Como essa mudança se fez? Eu o ignoro." Aí, como em outros lugares, seu método é descartar todos os fatos, e fundar, assim, as operações do pensamento. Trata-se de estabelecer em que condições a "mudança" considerada é *legítima*. Mas a "legitimidade" designa aqui a existência — de fato, a existência política. O objetivo de Rousseau é examinar os requisitos conceituais da política, pensar *o ser da política*. A verdade desse ser reside no "ato pelo qual um povo é um povo".

Que a legitimidade seja a própria existência é demonstrado pelo fato de que a realidade empírica dos Estados e da obediência civil não prova em absoluto que haja política. É uma idéia muito forte de Rousseau a de que não basta haver a aparência factual de uma soberania para que se possa falar de política. Os grandes Estados são em sua maioria apolíticos, porque chegaram ao termo de sua dissolução. Neles, "o pacto social está rompido". Pode-se observar que "muito poucas nações têm leis". A política é rara, porque a fidelidade ao que a funda é precária, e porque há um "vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende incessantemente a destruí-lo".

Tendemos a imaginar que, se a política em seu ser-múltiplo (o "corpo político", ou "povo") está sempre na borda de sua dissolução, é porque ela não tem nenhuma base estrutural. Se Rousseau estabelece para sempre o conceito moderno da política, é que ele afirma, da maneira mais radical, que a política é um procedimento que se origina num evento, e não uma estrutura sustentada no ser. O homem não é um animal político, porque o acaso da política é um evento supranatural. É este o sentido da máxima: "É preciso sempre remontar a uma primeira convenção." O pacto social não é um fato historicamente atestável, e as referências de Rousseau à Grécia e a Roma não são mais do que o ornamento clássico dessa ausência temporal. O pacto social é a *forma eventural* que devemos supor, se quisermos pensar a verdade desse ser aleatório que é o corpo

político. Nele, atingimos a eventuralidade do evento em que todo procedimento político encontra sua verdade. Além disso, a idéia de que nada exige o pacto comanda a polêmica com Hobbes. Supor que a convenção política resulta da necessidade de sair de um estado de guerra de todos contra todos, subordinar o evento aos efeitos da força, é submeter sua eventuralidade a uma determinação extrínseca. É preciso, ao contrário, admitir o caráter "a mais" do pacto social originário, sua absoluta não-necessidade, o acaso racional, pensado retroativamente, de seu advento. A política é uma *criação*, local e frágil, da humanidade coletiva; não é jamais o tratamento de uma necessidade vital. A necessidade é sempre apolítica, seja a montante (estado natural), seja a jusante (Estado dissolvido). A política, em seu ser, só é comensurável ao evento que a institui.

Se examinamos a *fórmula* do pacto social, isto é, o enunciado pelo qual indivíduos anteriormente dispersos se vêem constituídos em povo, vemos que ela discerne um termo absolutamente novo, que se chama a vontade geral: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral." Esse termo foi alvo, com toda razão, de todas as críticas contra Rousseau. Pois, no *Contrato*, ele é ao mesmo tempo pressuposto e constituído. Antes do contrato, não há senão vontades particulares. Depois do contrato, o referente puro da política é a vontade geral. Mas é o próprio contrato que articula a submissão da vontade particular à vontade geral. Identificamos uma estrutura de torsão: a vontade geral é precisamente, *uma vez* constituída, aquilo cujo ser era pressuposto nessa constituição.

Só é possível elucidar essa torsão se considerarmos que o corpo político é o múltiplo supranumerário, o ultra-um do evento que é o pacto. O pacto não é, na verdade, outra coisa senão *a autopertença do corpo político ao múltiplo que ele é*, enquanto evento fundador. "Vontade geral" nomeia a verdade duradoura dessa autopertença: "O corpo político [...] por extrair seu ser apenas da santidade do contrato não pode jamais se obrigar [...] a nada que transgrida esse ato primitivo [...]. Violar o ato pelo qual ele existe seria se anular, e o que não é nada não produz nada." Vemos que o ser da política se origina numa relação imanente consigo mesmo. A "não transgressão" dessa relação — a fidelidade política — é o único sustentáculo do desdobramento da verdade do "ato primitivo". Em suma:

— o pacto é o evento que suplementa ao acaso o estado natural,

— o corpo político, ou povo, é o ultra-um eventural que se interpõe entre o vazio (pois, para a política, a natureza é o vazio) e si mesmo,

— a vontade geral é o operador de fidelidade que comanda um procedimento genérico.

As dificuldades concentram-se neste último ponto. Sustentarei aqui que Rousseau designa precisamente a necessidade, para toda política verdadeira, de se articular a um subconjunto genérico (indiscernível) do corpo coletivo. Mas que ele não regra a questão do procedimento político propriamente dito, porque ainda submete esse procedimento à lei do número (à maioria).

Sabemos (meditação 20) que o evento, uma vez nomeado pela intervenção, funda o tempo sobre um Dois originário. Rousseau formaliza exatamente esse ponto ao afirmar que a vontade é cindida pelo evento-contrato. O *cidadão* designa, em cada um, sua participação na soberania da vontade geral; o *sujeito* designa a submissão às leis do Estado. A duração da política tem por medida a insistência desse Dois. Há política

quando um operador coletivo interiorizado cinde as vontades particulares. Evidentemente, o Dois é a essência do ultra-um, que é o povo, corpo real da política. A obediência à vontade geral é o modo no qual se realiza a liberdade civil. Como diz Rousseau, numa fórmula muito retesada, "estas palavras, *sujeito* e *soberano*, são correlações idênticas". Essa "correlação idêntica" designa o cidadão como suporte do devir genérico da política, como militante, no sentido estrito, da causa política, a qual designa pura e simplesmente a existência da política. No cidadão (o militante), que divide em dois a vontade do indivíduo, efetua-se a política enquanto mantida na fundação eventural (contratual) do tempo.

O que Rousseau também percebe com acuidade é que a norma da vontade geral é *a igualdade*. Este ponto é fundamental. A vontade geral é uma relação de co-pertença do povo a si mesmo. Ela só é efetiva, portanto, se vai de todo o povo para todo o povo. Suas formas de manifestação, que são as leis, são "uma relação [...] do objeto inteiro sob um ponto de vista com o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo". Toda decisão cujo objeto é particular é um decreto, não uma lei. Não é uma operação da vontade geral. A vontade geral não considera jamais nem um indivíduo nem uma ação particular. *Ela está, portanto, ligada ao indiscernível.* Aquilo sobre o que ela se pronuncia não é separável por enunciados do saber. Um decreto se funda sobre o saber, mas não uma lei: ela é relativa apenas à verdade. Disto resulta, evidentemente, que a vontade geral é intrinsecamente igualitária, não podendo levar em conta pessoas nem bens. Há aí uma qualificação intrínseca da cisão da vontade: "A vontade particular tende, por sua natureza, às preferências, e a vontade geral à igualdade." Rousseau pensa o vínculo moderno essencial entre a existência da política e a norma igualitária. Mas ainda é inexato falar de norma. Qualificação intrínseca da vontade geral, a igualdade *é* a política, de tal modo que, *a contrario*, todo enunciado inigualitário, seja ele qual for, é antipolítico. O que *Do contrato social* tem de mais notável é ter estabelecido a conexão íntima entre política e igualdade pelo recurso articulado a uma fundação eventural e a um procedimento do indiscernível. É por indiscenir seu objeto, por excetuá-lo das enciclopédias eruditas, que a vontade geral está obrigada à igualdade. E esse indiscernível remete, por sua vez, ao caráter eventural da criação política.

Finalmente, Rousseau prova com rigor que a vontade geral não poderia ser representada, ainda que pelo Estado: "O soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo: o poder pode por certo se transmitir, mas não a vontade." Esta distinção entre o poder (transmissível) e a vontade (irrepresentável) é muito profunda. Ela desestatiza a política. Enquanto procedimento fiel ao evento-contrato, a política não pode sustentar a delegação nem a representação. Ela está inteira no "ser coletivo" de seus cidadãos-militantes. O poder é, de fato, induzido da existência da política, não é a manifestação adequada dela.

Disso se inferem, de resto, dois atributos, freqüentemente suspeitos de "totalitarismo", da vontade geral: sua indivisibilidade e sua infalibilidade. Rousseau não pode admitir a lógica da "divisão" ou do "equilíbrio" dos poderes, se entendemos por "poder" a essência do fenômeno político, que ele tende, antes, a chamar de vontade. Enquanto procedimento genérico, a política é indecomponível, e é apenas dissolvendo-a na multiplicidade secundária dos decretos governamentais que acreditamos pensar sua

articulação. O traço do ultra-um eventural na política é que só há uma política, que nenhuma instância de poder pode representar ou fragmentar. Pois a política é, afinal, a existência do povo. De maneira semelhante, "a vontade geral é sempre reta e tende sempre à utilidade pública". Pois de que norma *exterior* poderíamos dispor para julgar que não é assim? Se a política "refletisse" o vínculo social, poderíamos, a partir do pensamento desse vínculo, perguntar se o reflexo é adequado ou não. Mas sendo uma criação interveniente, ela é, ela mesma, sua própria norma, a norma igualitária, e tudo que podemos supor é que uma vontade política que erra, ou faz a desgraça de um povo, *não* é, de fato, uma vontade política — ou geral —, mas uma vontade particular usurpadora. Apreendida em sua essência, a vontade geral é infalível, por estar subtraída a todo saber particular, e por não tratar senão da existência genérica do povo.

A hostilidade de Rousseau aos partidos e às facções — portanto, a toda forma de representatividade parlamentar — se deduz do caráter genérico da política. O axioma maior é que "para de fato haver o enunciado da vontade geral, [é preciso que] não haja sociedade parcial no Estado". O que caracteriza uma "sociedade parcial" é que ela é discernível, ou separável, e, portanto, não é fiel ao evento-pacto. Como nota Rousseau, o pacto original é o resultado de um "comportamento unânime". Se há opositores, eles são pura e simplesmente exteriores ao corpo político, são "estrangeiros em meio aos cidadãos". Pois o ultra-um eventural não pode, evidentemente, estar na forma de uma "maioria". A fidelidade ao evento requer que toda decisão realmente política esteja em conformidade com esse efeito-de-um, e, portanto, não esteja subordinada à vontade, separável e discernível, de um subconjunto do povo. Todo subconjunto, ainda que cimentado pelo mais real dos interesses, é apolítico, porque se deixa nomear numa enciclopédia. Ele pertence ao saber, não à verdade.

Fica excluído também que a política possa se realizar na eleição dos representantes, pois "a vontade não se representa". Os deputados podem ter funções executivas particulares, mas não podem ter nenhuma função legislativa, pois "os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes", e "toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei". O parlamentarismo inglês não impressiona Rousseau. Para ele, não há nenhuma política ali. Assim que os deputados são eleitos, o povo inglês "é escravo, não é nada". Se a crítica do parlamentarismo é radical em Rousseau, é que, longe de considerá-lo uma forma, boa ou má, da política, ele lhe nega todo ser político.

É preciso compreender bem, de fato, que a vontade geral, como todo operador de conexão fiel, serve para avaliar a proximidade, ou conformidade, de tal ou tal enunciado ao evento-pacto. Trata-se de saber não se esse enunciado é de boa ou de má política, de direita ou de esquerda, mas se *é* ou não é político: "Quando propomos uma lei na assembléia do povo, o que lhe indagamos não é precisamente se ele aprova a proposição ou a rejeita, mas se ela é conforme ou não à vontade geral, que é a dele." É extremamente notável que, para Rousseau, a decisão política equivalha a decidir se um enunciado é político, e de maneira alguma a se colocar a favor ou contra o mesmo. Há aí uma disjunção radical da política e da opinião, com que Rousseau antecipa a doutrina moderna da política mais como processo militante do que como alternância das opiniões e dos consensos no poder. O fundamento último dessa antecipação é a consciência de que a política, sendo o procedimento genérico em que a verdade do povo insiste, não

pode remeter ao discernimento sábio dos componentes sociais ou ideológicos de uma nação. A autopertença eventural que, sob o nome de contrato social, a rege, faz da vontade geral um termo subtraído a todo discernimento desse gênero.

No entanto, duas dificuldades subsistem.

— Só há evento nomeado por uma intervenção. Quem é o interveniente na doutrina de Rousseau? Trata-se da espinhosa questão do legislador.

— Se o pacto é necessariamente unânime, o mesmo não pode ser dito do voto das leis subseqüentes, ou da designação dos magistrados. Como o caráter genérico da política pode subsistir quando a unanimidade falha? Este é o impasse de Rousseau.

Na pessoa do legislador, a unanimidade genérica do evento tomado em seu ser-múltiplo se inverte em absoluta singularidade. O legislador é aquele que, intervindo no sítio de um povo reunido, nomeia, por leis constitucionais ou fundadoras, o evento-pacto. Que essa nomeação seja supranumerária se escreve: "Esse emprego [o do legislador], que constitui a república, não entra em sua constituição." O legislador não é do estado de natureza, pois ele intervém sobre o evento fundador da política. Ele não é tampouco do estado político, pois não está submetido às leis, tendo de pronunciá-las. Sua ação é "particular e superior", e o que Rousseau procura pensar em sua metáfora do caráter quase divino do legislador é, de fato, a convocação do vazio: o legislador extrai do vazio natural, retroativamente criado pela reunião popular, uma sabedoria de nomeação legal que o sufrágio ratifica. O legislador está voltado para o evento, e subtraído a seus efeitos: "Aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter, nenhum direito legislativo." Não tendo nenhum poder, ele pode apenas invocar uma fidelidade anterior, a fidelidade pré-política aos deuses da Natureza. O legislador "põe as decisões na boca dos imortais", porque é a lei de toda intervenção ter de invocar uma fidelidade anterior para nomear o inaudito do evento, e criar para isso os nomes que convêm (no caso: leis para nomear que um povo se constitua, que a política advenha). É fácil reconhecer uma vanguarda interveniente no enunciado com que Rousseau qualifica o paradoxo do legislador: "Um empreendimento acima da força humana e, para executá-lo, uma autoridade que não é nada." O legislador é aquele por quem, reconhecido em seu ultra-um, o evento coletivo do contrato é nomeado de tal sorte que a política, dali em diante, existe como fidelidade, ou vontade geral. Ele é aquele que muda a ocorrência coletiva em duração política. É o interveniente nas paragens das reuniões populares.

Resta saber qual é, na duração, a natureza exata do procedimento político. Como se manifesta e se exerce a vontade geral? Qual é a prática do reconhecimento das conexões positivas (as leis políticas) entre tal ou tal enunciado e o nome do evento que o legislador, sustentado pela unanimidade contratual do povo, pôs em circulação? Esse é o problema do sentido político da *maioria*.

Numa nota, Rousseau indica isto: "Para que uma vontade seja geral não é sempre necessário que ela seja unânime, mas é necessário que todas as vozes sejam contadas; toda exclusão formal rompe a generalidade." Esse gênero de consideração teve o destino histórico que conhecemos: o fetichismo do sufrágio universal. No entanto, no tocante à essência genérica da política, ela não nos diz grande coisa, salvo que um subconjunto indiscernível — e essa é a forma *existente* da vontade geral — do corpo político deve ser realmente um subconjunto desse corpo na sua totalidade, e não uma fração dele. É

o vestígio, numa etapa dada da fidelidade política, do fato de que o evento, ele próprio, é unânime, ou relação do povo consigo mesmo em totalidade.

Mais adiante, Rousseau escreve que "a voz do maior número obriga sempre todos os outros", e que "do cálculo das vozes se tira a declaração da vontade geral". Que relação pode existir entre o "cálculo das vozes" e o caráter geral da vontade? A hipótese subjacente é, evidentemente, que a maioria dos sufrágios exprime materialmente um subconjunto qualquer, ou indiscernível, do corpo coletivo. A única justificação que Rousseau dá para isso é a destruição simétrica das vontades particulares de sentido contrário: "[a vontade de todos] não é mais que uma soma de vontades particulares: mas eliminem-se dessas mesmas vontades os mais e os menos que se entredestroem, e resta, por soma das diferenças, a vontade geral." Não fica claro, porém, por que a referida "soma das diferenças", que supostamente designa o caráter indiscernível, ou não particular, da vontade política, apareceria empiricamente como maioria. Pois as poucas vozes discordantes são, em última análise, como vemos em regime parlamentar, o que força a escolha. Por que esses sufrágios indecisos, em excesso sobre a anulação recíproca das vontades particulares, exprimiriam o caráter genérico da política, ou a fidelidade ao unânime evento fundador?

O embaraço de Rousseau quando se trata de passar do princípio (a política só encontra sua verdade numa parte genérica do povo, uma vez que toda parte discernível exprime um interesse particular) à efetuação (presume-se que a maioria absoluta é sinal adequado do genérico) o leva a distinguir as decisões *importantes* e as decisões *urgentes*: "Duas máximas gerais podem servir para regrar essas relações: uma, que, quanto mais importantes e graves são as deliberações, mais a opinião que a acarreta deve se aproximar da unanimidade; a outra, que, quanto maior celeridade o assunto agitado exige, mais se deve estreitar a diferença prescrita na partilha dos pareceres: nas deliberações que é preciso consumar de imediato, o excedente de uma só voz deve bastar."

Vemos que Rousseau não absolutiza a maioria absoluta estrita. Considera graus e introduz o que virá a ser o conceito de "maioria qualificada". Sabemos que, ainda hoje, exige-se maioria de dois terços para certas decisões, como as revisões constitucionais. Mas essas nuanças violam o princípio do caráter genérico da vontade. Pois *quem* decide que um assunto é importante, ou urgente? E com que maioria? É paradoxal que a expressão (quantitativa) da vontade geral fique subitamente na dependência do caráter empírico dos conteúdos abordados. A indiscernibilidade é limitada aqui, e corrompida, pela discernibilidade das ocorrências, por uma casuística que supõe uma enciclopédia classificadora das circunstâncias políticas. Se o modo de exercício da fidelidade política está ligado a determinantes enciclopédicos, presos à particularidade das situações, ele perde seu caráter genérico e torna-se uma técnica de avaliação conjuntural, não ficando claro como uma lei — no sentido de Rousseau — poderia ordenar *politicamente* seus efeitos.

Esse impasse fica ainda mais bem evidenciado pelo exame de uma complexidade aparentemente vizinha, mas que Rousseau consegue dominar. Trata-se da designação do governo (do executivo). Tal designação, uma vez que concerne a pessoas particulares, não pode ser um ato da vontade geral. O paradoxo é que o povo deve assim realizar um ato governamental, ou executivo (nomear pessoas), quando ainda não há governo.

Rousseau contorna essa dificuldade estabelecendo que o povo, de soberano (legislativo) que era, se muda em órgão executivo *democrático*, pois, para ele, a democracia é o governo por todos (o que, entre parênteses, indica que o contrato fundador não é democrático, já que a democracia é uma forma do executivo. O contrato é um evento coletivo unânime, e não um decreto governamental democrático). Há, assim, seja qual for a forma do governo, um momento democrático obrigatório, que é aquele em que o povo, "por uma conversão súbita da soberania em democracia", é habilitado a tomar decisões particulares, como a designação do pessoal governamental. Podemos indagar como são tomadas essas decisões. Neste caso, porém, o fato de serem tomadas por maioria dos sufrágios não introduz nenhuma contradição, pois se trata de um decreto e não de uma lei, e a vontade não é geral, mas particular. Que o número regre uma decisão cujo objeto é discernível (pessoas, candidatos, etc.) não é uma objeção, porque essa decisão não é política, mas governamental. Como o genérico não está em causa, o impasse de sua expressão majoritária é superado.

Mas o impasse subsiste, inteiro, quando se trata de política, logo das decisões que referem o povo a ele mesmo, e que envolvem a genericidade do procedimento, sua subtração a todo determinante enciclopédico. A vontade geral, qualificada pelo indiscernível, que, somente ele, a vincula ao evento fundador e institui a política como verdade, não pode se deixar determinar pelo número. Rousseau acaba por ter uma consciência tão viva disto que admite que uma *interrupção das leis* exige a concentração da vontade geral na ditadura de um só. Quando se trata "da salvação da pátria", e "o aparelho das leis [é então] um obstáculo", é lícito nomear (mas como?) "um chefe supremo que faça calar todas as leis". A autoridade soberana do corpo coletivo é então suspensa; não que a vontade geral seja eclipsada, mas, ao contrário, porque ela não é "duvidosa", pois "é evidente que a primeira intenção do povo é que o Estado não pereça". Voltamos a encontrar aqui a torção constituinte, ou seja, que a meta da vontade política é a própria política. A ditadura é a forma adequada da vontade geral, desde que ela seja o único meio de manter as condições existentes da política.

É espantoso, aliás, que a exigência de uma interrupção ditatorial das leis surja da confrontação da vontade geral com os eventos: "A inflexibilidade das leis, que as impede de se curvar aos eventos, pode, em certos casos, torná-las perniciosas." Mais uma vez, vemos em confronto o ultra-um eventural e a fixidez dos operadores de fidelidade. Faz-se necessária uma casuística, a única a determinar a forma material da vontade geral: da unanimidade (exigida para o contrato inicial) à ditadura de um só (exigida quando a política *existente* está ameaçada em seu ser). Essa plasticidade da expressão remete à indiscernibilidade da vontade política. Se ela fosse determinada por um enunciado explícito da situação, a política teria uma forma canônica. Verdade genérica dependente de um evento, ela é uma parte da situação subtraída à língua estabelecida, e sua forma é aleatória, pois ela é tão-somente um *index* de existência, e não uma nomeação sábia. O que sustenta seu procedimento é unicamente o zelo dos cidadãos-militantes, cuja fidelidade engendra uma verdade infinita que nenhuma forma, constitucional ou organizacional, exprime adequadamente.

O gênio de Rousseau foi circunscrever abstratamente que a política é um procedimento genérico. Preso, no entanto, pela abordagem clássica, que diz respeito à forma legítima da soberania, ele — com precauções paradoxais — considerou que a

maioria dos sufrágios era, afinal, a forma empírica dessa legitimidade. Ele não podia fundar esse ponto sobre a essência da própria política, e nos legou a questão: o que *distingue*, na superfície apresentável da situação, o procedimento político?

O essencial, contudo, é conjugar a política não à legitimidade, mas à verdade. Com o empecilho de que aqueles que se apegarem a esses princípios "terão tristemente dito a verdade, e só terão feito a corte ao povo". Ora, observa Rousseau com uma ponta de melancolia realista, "a verdade não conduz à fortuna, e o povo não dá nem embaixadas, nem cátedras, nem pensões".

Desligada do poder, anônima, forçamento paciente de uma parte indiscernível da situação, a política não faz de uma pessoa nem sequer um embaixador de um povo. Nela somos o servo de uma verdade cuja acolhida, num mundo transformado, não é tal que possamos dela nos prevalecer. Nem o número pode bastar aí.

A política é, para si mesma, seu próprio fim, no modo daquilo que, em matéria de enunciados verdadeiros, ainda que sempre não-sabidos, uma vontade coletiva está em condições de produzir.

MEDITAÇÃO TRINTA E TRÊS

O matema do indiscernível: a estratégia de P.J. Cohen

É impossível que a ontologia matemática disponha do conceito de verdade, pois toda verdade é pós-eventural, e o múltiplo paradoxal que é o evento está impedido de ser por essa ontologia. O processo de uma verdade escapa inteiramente, portanto, à ontologia. Sob este aspecto, a tese heideggeriana de uma co-pertença originária do ser (como φύσις) e da verdade (como ἀλήθεια, ou não-latência) deve ser abandonada. O dizível do ser é disjunto do dizível da verdade. É por isso que somente a filosofia pensa a verdade, no que ela tem de subtraído ao subtrativo do ser: o evento, ou ultra-um, o procedimento aleatório e seu resultado genérico.

No entanto, se o pensamento do ser não abre para nenhum pensamento da verdade — porque uma verdade não é, mas ad-vem a partir de uma suplementação indecidível —, há, sem dúvida, um *ser da verdade*, que *não* é a verdade, que é, justamente, seu ser. O múltiplo genérico e indiscernível é em situação; ele é apresentado, ainda que seja subtraído ao saber. A *compatibilidade* da ontologia com a verdade implica que o ser da verdade, como multiplicidade genérica, seja ontologicamente pensável, mesmo que uma verdade não o seja. Tudo vem a dar no seguinte: pode a ontologia produzir o conceito de um múltiplo genérico, isto é, inominável, inconstrutível, indiscernível? A revolução introduzida em 1963 por Cohen responde positivamente: existe um conceito ontológico do múltiplo indiscernível. E, conseqüentemente, a ontologia é compatível com a filosofia da verdade. Ela *autoriza* que o resultado-múltiplo do procedimento genérico dependente do evento exista, ainda que ele seja, na situação em que se inscreve, indiscernível. A ontologia, após ter podido pensar, com Gödel, o pensamento de Leibniz (hierarquia construtível e soberania da língua), pensa também, com Cohen, sua refutação. Ela mostra que o princípio dos indiscerníveis é uma limitação voluntarista, e que o indiscernível *é*.

É verdade que não podemos falar de um múltiplo indiscernível "em si". Além de (meditação 30) as Idéias do múltiplo tolerarem que suponhamos todo múltiplo construtível, a indiscernibilidade é forçosamente relativa a um critério do discernível, isto é, a uma situação e a uma língua.

Nossa estratégia (é propriamente nesse movimento que a invenção de Cohen consiste) será então a seguinte: vamos nos instalar num múltiplo fixado de uma vez por

todas, múltiplo ao mesmo tempo muito rico em propriedades (ele "reflete" uma parte importante da ontologia geral) e muito pobre em quantidade (é enumerável). A língua será a da teoria dos conjuntos, mas restrita ao múltiplo escolhido. Chamaremos esse múltiplo uma *situação fundamental quase completa* (os americanos dizem *ground model*). No interior da situação fundamental, vamos definir um procedimento de aproximação de um suposto múltiplo indiscernível. Como tal múltiplo não se deixa nomear por nenhuma frase, seremos obrigados a antecipar sua nomeação por uma letra suplementar. Esse significante a mais, ao qual não corresponde de início nada que esteja apresentado na situação fundamental, é a transcrição ontológica da nomeação supranumerária do evento. No entanto, a ontologia não reconhece nenhum evento, pois ela exclui a autopertença. O que faz o papel de evento-sem-evento é a própria letra supranumerária, e, portanto, é coerente que ela não designe nada. Por uma dileção cuja origem deixo ao leitor o cuidado de sondar, escolherei para essa inscrição o símbolo ♀. Leremos este símbolo como "múltiplo genérico", "genérico" sendo o adjetivo usado pelos matemáticos para designar o indiscernível, o absolutamente qualquer, ou seja, um múltiplo que, numa situação dada, tem somente as propriedades mais ou menos "comuns" a todos os múltiplos da situação. Na literatura, o que noto aqui, ♀, é notado *G* (por genérico).

Um múltiplo ♀ não sendo nomeável, o preenchimento eventual de sua ausência, isto é, a construção de seu conceito, não pode ser senão um procedimento, o qual deve operar no interior do nomeável da situação fundamental. Esse procedimento designa múltiplos discerníveis que têm certa relação com o indiscernível suposto. Reconhecemos aí uma versão intra-ontológica do procedimento das investigações, tal que, explorando por seqüências finitas as conexões fiéis com o nome de um evento, ela se ilimita no indiscernível de uma verdade. Mas não há, na ontologia, nenhum procedimento, somente uma estrutura. Não há uma-verdade, mas construção do conceito do ser múltiplo de toda verdade.

Partiremos, portanto, de um múltiplo supostamente existente *na* situação inicial (a situação quase completa), isto é, de um múltiplo que pertence a essa situação. Esse múltiplo vai, na construção do indiscernível, funcionar de duas maneiras diferentes. Por um lado, seus elementos fornecerão a substância-múltipla do indiscernível, pois este será uma *parte* do múltiplo escolhido. Por outro lado, eles condicionarão o indiscernível, uma vez que veicularão "informações" sobre ele. Esse múltiplo será ao mesmo tempo o *material* de base da construção do indiscernível (cujos elementos serão colhidos nele) e o lugar de sua *inteligibilidade* (pois as condições a que o indiscernível deve obedecer para ser indiscernível serão materializadas por certas estruturas do múltiplo escolhido). Que um múltiplo possa ao mesmo tempo funcionar como simples termo da apresentação (tal termo pertence ao indiscernível) e como vetor de informação sobre aquilo a que ele pertence é a chave do problema. É também um *topos* intelectual quanto à conexão entre o puro múltiplo e o sentido.

Em razão de sua segunda função, os elementos do múltiplo de base, escolhido na situação fundamental quase completa, serão chamados de *condições* (para o indiscernível ♀).

A esperança é a de que alguns reagrupamentos de condições, condições condicionadas, elas próprias, *na língua da situação*, nos autorizem a pensar que um múltiplo que conta por um essas condições não pode ser discernível. Em outras

palavras, as condições nos darão ao mesmo tempo uma descrição aproximativa e uma composição-uma suficientes para que possamos, de todo modo, concluir que o múltiplo assim descrito e composto não se deixa nem nomear nem discernir na situação inicial quase completa. É a esse múltiplo condicionado que aplicaremos o símbolo ♀.

Em geral, o ♀ em questão não pertencerá nem mesmo à situação. Exatamente como o símbolo que o fixa, ele será supranumerário nela, ainda que *todas* as condições que preenchem sua ausência inicial pertençam, elas próprias, à situação. A idéia é, então, ver o que se passa se "acrescentamos", à força, esse indiscernível à situação. Vemos que, aqui, por uma retrogradação característica da ontologia, a suplementação de ser que é o evento (nas situações não ontológicas) vem *depois* da suplementação significante, a qual, nas situações não ontológicas, depende da intervenção sobre o sítio eventural. A ontologia vai explorar como se pode, a partir de uma situação dada, construir uma outra situação por "adjunção" de um múltiplo indiscernível da primeira. Essa formalização é claramente a da política, que, nomeando a partir do evento um inapresentado do sítio, modifica a situação por sua tenaz fidelidade a essa nomeação. Trata-se, porém, de uma política sem futuro do presente composto, um *ser* da política.

Disto resulta que, na ontologia, a questão é muito delicada. Pois o que quer dizer "acrescentar" o indiscernível, uma vez que o condicionamos (e não o construímos, ou nomeamos)? Visto que não podemos discernir ♀ na situação fundamental, que procedimento explícito pode, de fato, adicioná-lo aos múltiplos dessa situação? A solução deste problema consiste em construir, na situação, múltiplos que funcionem como *nomes* para todo elemento eventural da situação obtida por adjunção do indiscernível ♀. Naturalmente, não saberemos, em geral, *qual* múltiplo de S (♀) (chamemos assim essa adjunção) é nomeado por tal nome. Além disto, esse referente muda segundo o indiscernível seja tal ou tal, e não sabemos pensar ou nomear esse "tal ou tal". Mas saberemos que há nomes para todos. Estabeleceremos então que S (♀) é o conjunto dos valores dos nomes *para um indiscernível que supomos fixado*. A manipulação dos nomes nos permitirá pensar múltiplas propriedades da situação S (♀). As propriedades dependerão do fato de ♀ ser indiscernível ou genérico. É por isso que S (♀) será chamado de uma extensão genérica de S. Para um conjunto fixado de condições, falaremos, de maneira absolutamente geral, da "extensão genérica de S", o indiscernível deixando como vestígio a nossa incapacidade de discernir "uma" extensão obtida a partir de um indiscernível "distinto" (o pensamento desse "distinto" sendo, como veremos, severamente limitado pela indiscernibilidade dos indiscerníveis).

Resta ver em que medida esse programa é compatível com as Idéias do múltiplo. Logo, em que medida — e este problema tem um alcance capital — existe um conceito ontológico do múltiplo puro indiscernível.

1. SITUAÇÃO FUNDAMENTAL QUASE COMPLETA

O conceito ontológico de uma situação é um múltiplo qualquer. Imaginamos, contudo, que a aproximação intra-situacional de um indiscernível exige operações bastante

complexas. Um múltiplo simples (um múltiplo finito, por exemplo) certamente não propõe os recursos operatórios exigíveis, nem a "quantidade" de conjuntos que estes supõem, porque sabemos que uma operação não é, em seu ser, senão um múltiplo particular.

Na verdade, a situação propícia deve, na medida em que se possa fazê-lo, ser tão vizinha quanto possível dos recursos da própria ontologia. Ela deve *refletir* as Idéias do múltiplo, no sentido em que os axiomas, ou pelo menos grande número deles, são verídicos nela. Que quer dizer um axioma ser verídico (ou refletido) num múltiplo particular? Quer dizer que a relativização a esse múltiplo da fórmula que exprime o axioma é verídica, ou que, no vocabulário da meditação 29, essa fórmula é *absoluta* para o múltiplo considerado. Vejamos um exemplo típico. Seja S um múltiplo e $\alpha \in S$ um elemento qualquer de S. O axioma de fundação será verídico em S se existir Outro em α, em outras palavras, se houver $\beta \in \alpha$ com $\beta \cap \alpha = \emptyset$, entendendo-se que esse β deve existir para um habitante de S, ou seja, ser ele próprio um elemento de S, pois, no universo S, "existir" quer dizer: pertencer a S. Suponhamos agora que S é um conjunto transitivo (meditação 12). Isso quer dizer que $(\alpha \in S) \rightarrow (\alpha \subset S)$. Logo, todo elemento de α é também um elemento de S. Como o axioma de fundação é verdadeiro *na ontologia geral*, há (para o ontologista) ao menos um β tal que $\beta \in \alpha$ e $\beta \cap \alpha = \emptyset$. Mas, pela transitividade de S, esse β é também um elemento de S. Logo, para um habitante de S, é igualmente verídico que existe um β com $\beta \cap \alpha = \emptyset$. Em última análise, sabemos que um múltiplo transitivo S reflete sempre o axioma de fundação. Do interior de tal múltiplo, existe sempre Outro num múltiplo existente, isto é, pertencente à situação transitiva considerada.

Essa capacidade reflexiva, pela qual as Idéias do múltiplo são "rebatidas" sobre um múltiplo particular, e são verídicas aí para um olhar imanente, caracteriza a teoria ontológica.

A hipótese máxima que podemos fazer quanto a essa capacidade, para um múltiplo S fixado, é a seguinte:

— S verifica todos os axiomas da teoria dos conjuntos que são exprimíveis numa única fórmula, ou seja: a extensionalidade, a união, as partes, o vazio, o infinito, a escolha e a fundação;

— S verifica ao menos um número finito de instâncias dos axiomas que só são exprimíveis por uma sucessão infinita de fórmulas, ou seja, a separação e a substituição (pois há, de fato, um axioma de separação distinto para toda fórmula $\lambda(\alpha)$, e um axioma de substituição para toda fórmula $\lambda(\alpha, \beta)$ que indica que "substituímos" α por β: ver a meditação 5 acima);

— S é transitivo (do contrário, "escapamos" muito facilmente, pois podemos ter $\alpha \in S$, mas $\beta \in \alpha$ e $\sim(\beta \in S)$. A transitividade garante que o que é apresentado pelo que S apresenta é também apresentado por S. A conta-por-um é homogênea para baixo.

Por razões que mais tarde se provarão decisivas, acrescentaremos:

— S é infinito, mas enumerável (sua cardinalidade é ω_0).

Um múltiplo S que tem essas quatro propriedades será dito uma *situação quase completa*. A literatura o designa, um tanto abusivamente, como um *modelo* da teoria dos conjuntos.

Existe uma situação quase completa? Este é um problema profundo. Uma situação desse tipo "reflete" uma grande parte da ontologia num só de seus termos: há um múltiplo tal que as Idéias do múltiplo são verídicas nele, em grande medida. Sabemos que uma reflexão total é impossível, pois isso significaria que podemos fixar *na* teoria um "modelo" de todos os seus axiomas e, por conseguinte, com base no teorema de completude de Gödel, que podemos demonstrar na teoria a coerência dessa teoria. O teorema de incompletude do mesmo Gödel nos assegura que, nesse caso, a teoria é na verdade incoerente: toda teoria tal que de seus axiomas se infere o enunciado "a teoria é coerente" é incoerente. A coerência da ontologia — a virtude de sua fidelidade dedutiva — está em excesso sobre o que a ontologia demonstra. Mostrarei na meditação 35 que se trata, aqui, de uma torsão constitutiva do sujeito: a lei de uma fidelidade não é fielmente discernível.

No entanto, é possível demonstrar — no quadro de teoremas que os matemáticos denominaram com razão "teoremas de reflexão" — que existem situações quase completas enumeráveis. Os matemáticos dizem: modelos transitivos enumeráveis da teoria dos conjuntos. Esses teoremas mostram que a ontologia está apta a se refletir, tanto quanto queiramos (isto é, a refletir tantos axiomas quanto queiramos em número finito), *num* múltiplo enumerável. Como todo teorema *atual* é demonstrado com um número finito de axiomas, o estado atual da ontologia se deixa refletir num universo enumerável, uma vez que todos os enunciados que os matemáticos demonstraram até hoje são verídicos para um habitante desse universo, a cujos olhos só existem os múltiplos que pertencem a seu universo.

Podemos sustentar, portanto, que o que *sabemos* do ser enquanto tal — logo, do ser de uma situação qualquer — é sempre apresentável sob a forma de uma situação quase completa enumerável. Nenhum enunciado pode se subtrair a isso quanto à sua veridicidade atualmente estabelecida.

Todo o desenvolvimento que se segue supõe que tenhamos feito a escolha de uma situação fundamental quase completa. É do interior de uma situação como essa que vamos forçar a adjunção de um indiscernível.

A principal precaução a tomar é distinguir com cuidado o que é absoluto para S e o que não é. Dois exemplos característicos:

— Se $\alpha \in S$, $\cup \alpha$, a disseminação de α *no sentido da ontologia geral*, pertence também a S. Isto resulta do fato de os elementos dos elementos de α (no sentido da situação S) serem os mesmos que os elementos dos elementos de α no sentido da ontologia geral, porque S é uma situação transitiva. Como se supõe que o axioma da união é verídico em S — situação quase completa —, a conta-por-um dos elementos de seus elementos existe aí. É *o mesmo múltiplo* que $\cup \alpha$ no sentido da ontologia geral. Portanto, a união é absoluta para S, uma vez que, se $\alpha \in S$, temos $\cup \alpha \in S$.

— Em contrapartida, $p(\alpha)$ não é absoluto para S. Pois para um $\alpha \in S$, se $\beta \subset \alpha$ (no sentido da ontologia geral), não é de maneira alguma evidente que $\beta \in S$, logo que a parte β existe para um habitante de S. A veridicidade do axioma do conjunto das partes em S significa somente que, quando $\alpha \in S$, o conjunto das partes de α *que pertencem a* S é contado por um em S. Do exterior, porém, a ontologia pode muito bem distinguir uma parte de α que, não existindo *em* S (porque ela *não pertence* a S) faz parte de $p(\alpha)$

no sentido da ontologia geral sem fazer parte de $p(\alpha)$ no sentido que lhe é conferido por um habitante de S. Conseqüentemente, $p(\alpha)$ não é absoluto para S.

Encontra-se no apêndice 5 uma lista de termos e de operações cuja absolutez para uma situação quase completa pode ser demonstrada. Essa demonstração (que não darei) é interessante, dado o caráter suspeito, tanto em matemática quanto em filosofia, do conceito de absolutez.

Consideremos apenas três resultados reveladores. Numa situação quase completa são absolutos:

— "ser um ordinal", no seguinte sentido: os ordinais para um habitante de S são exatamente os ordinais que pertencem a S no sentido da ontologia geral;

— ω_0, o primeiro ordinal-limite, e, portanto, também todos os seus elementos: os ordinais finitos, ou números inteiros;

— o conjunto das partes *finitas* de α, no sentido em que, se $\alpha \in S$, o conjunto das partes finitas de α é contado por um em S.

Em contrapartida, $p(\alpha)$ no sentido geral, ω_α para $\alpha > 0$, $|\alpha|$ (a cardinalidade de α), *não* são absolutos.

Vemos que a absolutez não convém à quantidade pura (salvo se ela for finita), nem ao estado. Há alguma coisa de evasivo, de relativo, no que, não obstante, consideramos intuitivamente como o mais objetivo dos dados: a quantidade de um múltiplo. Isso faz um vivo contraste com a solidez absoluta dos ordinais, a rigidez do esquema ontológico dos múltiplos naturais.

A natureza, mesmo que infinita, é absoluta; a quantidade infinita é relativa.

2. AS CONDIÇÕES: MATERIAL E SENTIDO

A que poderia se assemelhar um conjunto de condições? Uma condição é um múltiplo π da situação fundamental S que está destinado, eventualmente, a pertencer ao indiscernível ♀ (função de material), ou pelo menos a veicular uma "informação" sobre esse indiscernível (o qual será uma parte da situação S). Como pode um puro múltiplo servir de suporte para uma informação? Pois "em si", um múltiplo puro é um esquema da apresentação em geral, e não indica nada além do que lhe pertence.

De fato, não vamos trabalhar — na direção da informação, ou do sentido — sobre o múltiplo "em si". A noção de informação, como a de código de informação, é diferencial. O que vamos ter é antes o seguinte: uma condição π_2 será considerada como mais coerciva, ou mais precisa, ou mais forte, do que uma condição π_1, desde que — por exemplo — π_1 esteja incluído em π_2. É muito natural: uma vez que *todos* os elementos de π_1 estão em π_2, e que um múltiplo detém apenas a pertença, podemos dizer que π_2 dá todas as informações que π_1 dá, e outras mais. Aqui, o conceito de *ordem* é central, pois ele nos autoriza a distinguir múltiplos "mais ricos" no sentido de que outros, no tocante à pertença, sejam todos elementos do indiscernível suposto, ♀.

Daremos um exemplo que se provará muito útil a seguir. Suponhamos que nossas condições sejam as sucessões finitas de *0* e de *1* (em que *0* é de fato o múltiplo $\emptyset$, e *1* o múltiplo $\{\emptyset\}$, os quais, por absolutez — apêndice 5 — pertencem certamente a S). Uma condição seria, por exemplo, $< 0,1,0 >$. O indiscernível suposto será um múltiplo

cujos elementos são todos desse tipo. Teremos, por exemplo, $< 0,1,0 > \in ♀$. Suponhamos que $< 0,1,0 >$ forneça, ademais, informações sobre o que é — enquanto múltiplo — ♀, além do fato de que ele lhe pertence. É certo que todas essas informações estão também contidas na condição $< 0,1,0,0 >$, pois o "segmento" $< 0,1,0 >$, que constitui a totalidade da primeira condição, é integralmente reproduzido, nos mesmos lugares (os três primeiros), na condição $< 0,1,0,0 >$. E esta última nos dá, ademais, a informação (seja ela qual for) veiculada pelo fato de haver um zero na quarta posição.

Escreveremos: $< 0,1,0 > \subset < 0,1,0,0 >$, e pensaremos que a segunda condição domina a primeira, que ela especifica um pouco mais o que é o indiscernível. Este é o princípio de ordem subjacente à noção da informação.

Uma outra característica exigida, para informações, é que elas sejam compatíveis entre si. Sem um critério do compatível e do incompatível, tudo que podemos fazer é acumular informações às cegas, sem nada que nos assegure que elas preservam a consistência ontológica do múltiplo sobre o qual nos informamos. Ora, para que o indiscernível exista, é preciso que ele seja coerente com as Idéias do múltiplo. Uma vez que visamos a descrição de *um* múltiplo indiscernível, não podemos tolerar, no mesmo ponto, informações contraditórias. Assim, as condições $< 0,1 >$ e $< 0,1,0 >$ são compatíveis, pois, no tocante aos dois primeiros lugares, elas dizem a mesma coisa. Em contrapartida, as condições $< 0,1 >$ e $< 0,0 >$ são incompatíveis, pois uma dá a informação codificada por "*1* está no segundo lugar" e a outra a informação codificada, contraditoriamente, por "*0* está no segundo lugar". Essas condições não podem valer *juntas* para um mesmo indiscernível ♀.

Observemos que, se duas condições são compatíveis, isso significa sempre que as podemos pôr "juntas", sem contradição, numa condição mais forte que as contém, a ambas, e que acumula as informações. Assim, a condição $< 0,1,0,1 >$ "contém" ao mesmo tempo as condições $< 0,1 >$ e $< 0,1,0 >$, as quais são obrigatoriamente, e por isso mesmo, compatíveis. Inversamente, nenhuma condição pode conter ao mesmo tempo as condições $< 0,1 >$ e $< 0,0 >$, pois elas divergem quanto à marca que ocupa o segundo lugar. Este é o princípio de compatibilidade subjacente à noção de informação.

Finalmente, uma condição é inútil se ela já prescreve por si mesma uma condição mais forte; em outras palavras, se não tolera nenhum progresso *aleatório* no condicionamento. Esta idéia é muito importante, pois formaliza a liberdade de condicionamento, a única que conduz a um indiscernível. Tomemos, por exemplo, a condição $< 0,1 >$. A condição $< 0,1,0 >$ é um reforço dela (diz ao mesmo tempo a mesma coisa, e mais). O mesmo pode ser dito da condição $< 0,1,1 >$. No entanto, estas duas "extensões" de $< 0,1 >$ são incompatíveis entre si, pois dão informações contraditórias sobre a marca que ocupa o terceiro lugar. A situação é, portanto, a seguinte: a condição $< 0,1 >$ admite duas extensões incompatíveis. O encaminhamento do condicionamento de ♀, a partir da condição $< 0,1 >$, não é prescrito por essa condição. Pode ser $< 0,1,0 >$, pode ser $< 0,1,1 >$, mas estas escolhas designam indiscerníveis *diferentes*. A precisão crescente do condicionamento se faz por escolhas reais, isto é, escolhas entre condições incompatíveis. Este é o princípio de escolha subjacente à noção de informação.

Sem precisar entrar no modo como um múltiplo dá informações, determinamos três princípios sem os quais ele não fornece nenhuma que valha a pena. Ordem, compatibilidade e escolha devem, em todo caso, *estruturar* todo conjunto de condições.

Isto nos permite formalizar sem dificuldade o que é um *conjunto de condições*, que notaremos ©.

a. Um conjunto © de condições, com © $\in S$, é um conjunto de conjuntos notados π_1, π_2,..., π_n... O indiscernível ♀ terá condições por elementos. Ele será, portanto, uma parte de © : ♀ $\subset$ ©, e, portanto, uma parte de S: ♀ $\subset S$. Observemos que, uma vez que a a situação S é transitiva, © $\in S \rightarrow$ © $\subset S$, e como $\pi \in$ ©, temos também $\pi \in S$.

b. Há nessas condições uma ordem, que notaremos $\subset$ (porque em geral ela coincide com a inclusão, ou é uma variante desta). Se $\pi_1 \subset \pi_2$, diremos que a condição π_2 *domina* a condição π_1 (é uma extensão dela, diz mais).

c. Duas condições são *compatíveis* se são dominadas por uma mesma terceira condição. "π_1 é compatível com π_2" quer dizer: $(\exists \pi_3)$ [$\pi_1 \subset \pi_3$ & $\pi_2 \subset \pi_3$]. Se não for este o caso, elas são incompatíveis.

d. Toda condição é dominada por duas condições incompatíveis entre elas: $(\forall \pi_1)$ $(\exists \pi_2)$ $(\exists \pi_3)$ [$\pi_1 \subset \pi_2$ & $\pi_1 \subset \pi_3$ & "π_2 e π_3 são incompatíveis"].

O enunciado *a* formaliza que toda condição é um material para o indiscernível; o enunciado *b*, que sabemos distinguir condições mais precisas; o enunciado *c*, que a descrição do indiscernível admite um critério de coerência; o enunciado *d*, que há escolhas reais na busca da descrição.

3. SUBCONJUNTO (OU PARTE) CORRETO(A) DO CONJUNTO DAS CONDIÇÕES

As condições têm, como já disse, uma dupla função: material para um subconjunto indiscernível, informações sobre esse subconjunto. A interseção dessas duas funções se lê num enunciado como $\pi_1 \in$ ♀. Esse enunciado "diz" ao mesmo tempo que a condição π_1 é apresentada por ♀, e — a mesma coisa lida de outra maneira — que ♀ é tal que π_1 lhe pertence, ou pode lhe pertencer, o que é uma informação sobre ♀, mas uma informação "minimal", ou atômica. O que nos interessa é saber como certas condições podem ser regradas de maneira tal que constituam, de fato, um subconjunto coerente do conjunto © das condições. Esse condicionamento "coletivo" está estreitamente ligado aos princípios de ordem, de compatibilidade e de escolha que estruturam o conjunto ©. Ele sutura a função de material à de informação, pois indica o que pode ou deve pertencer *a partir* da estrutura de informação das condições.

Deixemos de lado, por enquanto, o caráter indiscernível da parte que queremos condicionar. Ainda não temos necessidade do sinal supranumerário ♀. Indaguemos, de maneira geral, o seguinte: que condições é preciso impor às condições para que elas visem o um de um múltiplo, ou uma parte ∂ de ©, quer sejamos ou não capazes de decidir, afinal, se esse ∂ existe na situação?

O certo é que, se uma condição π_1 figura no condicionamento de uma parte ∂ da situação, e $\pi_2 \subset \pi_1$ (π_1 domina π_2), a condição π_2 figura aí também, porque tudo o que ela nos dá como informação sobre esse suposto múltiplo *já* está em π_1.

Chamemos *conjunto correto* um conjunto de condições que visa a um-múltiplo de uma parte ∂ de ©. Acabamos de ver, e esta será a primeira regra para um conjunto correto de condições, que, se uma condição lhe pertence, pertencem-lhe também todas as condições que a primeira domina. Notemos *Rd* essas regras de correção. Temos:

$$Rd_1\text{: } [\pi_1 \in \partial \,\&\, \pi_2 \subset \pi_1] \rightarrow \pi_2 \in \partial$$

Em suma, procuramos caracterizar axiomaticamente uma parte correta das condições. Por enquanto, o fato de ∂ ser indiscernível não entra, em absoluto, em consideração. Para um habitante de S, a variável ∂ basta para a construção do *conceito* de subconjunto correto.

Uma conseqüência da regra é que Ø, o conjunto vazio, pertence a toda parte correta. De fato, estando em posição de inclusão universal (meditação 7), Ø está incluído em toda condição π, ou é dominado por toda condição. Que dizer de Ø? Que é a condição *minimal*, aquela que não nos ensina nada sobre o que é o subconjunto ∂. Esse grau zero do condicionamento é uma peça de toda parte correta, porque nenhuma característica de ∂ pode impedir Ø de figurar nela, uma vez que nenhuma é afirmada nem contraditada por nenhum elemento de Ø (eles não existem).

É certo, por outro lado, que uma parte correta deve ser coerente, pois ela visa ao um de um múltiplo. Não pode conter condições incompatíveis. Nossa segunda regra estabelecerá que, se duas condições pertencem a uma parte correta, elas são compatíveis, isto é, dominadas por uma mesma terceira. Mas como essa terceira "acumula" as informações contidas nas duas primeiras, é razoável afirmar que ela pertence também à parte correta. Nossa regra torna-se: dadas duas condições de ∂, existe uma condição de ∂ que as domina, a ambas. Esta a segunda regra de correção, Rd_2:

$$Rd_2\text{: } [(\pi_1 \in \partial) \,\&\, (\pi_2 \in \partial)] \rightarrow (\exists \pi_3)\, [(\pi_3 \in \partial) \,\&\, (\pi_1 \subset \pi_3) \,\&\, (\pi_2 \subset \pi_3)]$$

Notemos que o conceito de parte correta, tal como as duas regras Rd_1 e Rd_2 o fundam, é perfeitamente claro para um habitante de *S*. Ele vê que uma parte correta é um certo subconjunto de © que deve obedecer às duas regras expressas na linguagem da situação. Evidentemente, ainda não sabemos ao certo se existem partes corretas em *S*. Para isso, é preciso que elas sejam partes de © que são conhecidas em *S*. Ora, o fato de © ser elemento da situação *S* garante, por transitividade, que um *elemento* de © é também elemento de *S*, mas não garante, em absoluto, que uma *parte* de © o seja automaticamente. No entanto, o conceito — eventualmente vazio — de um conjunto correto de condições é pensável em *S*. É uma definição correta para um habitante de S.

Resta saber como descrever uma parte correta que seria uma parte *indiscernível* de ©, logo de *S*.

4. SUBCONJUNTO INDISCERNÍVEL, OU GENÉRICO

Suponhamos que um subconjunto ∂ de © seja correto, isto é, que obedeça às regras Rd_1 e Rd_2. Que mais é preciso para que ele seja indiscernível, para que, portanto, esse ∂ seja um ♀?

Um conjunto ∂ é discernível *para um habitante de S* (a situação fundamental quase completa) se existir uma propriedade explícita da língua da situação que o nomeie completamente. Em outras palavras, deve existir uma fórmula $\lambda(\alpha)$ explícita, compreensível para um habitante de *S*, tal que "pertencer a ∂" e "ter a propriedade expressa por $\lambda(\alpha)$" coincidam: $\alpha \in \partial \leftrightarrow \lambda(\alpha)$. *Todos* os elementos de ∂ têm a propriedade explicitada por λ, e *somente eles* a possuem, o que quer dizer que, se α *não* pertence a ∂, então α não tem a propriedade λ: $\backsim(\alpha \in \partial) \leftrightarrow \backsim\lambda(\alpha)$. Podemos perfeitamente dizer, neste caso, que λ "nomeia" o conjunto ∂, ou (meditação 3), que ele o *separa*.

Seja agora ∂ um conjunto correto de condições. Ele é uma parte de ©, obedece às regras Rd_1 e Rd_2. Além disto é discernível e coincide com o que uma fórmula λ separa em ©. Temos: $\pi \in \partial \leftrightarrow \lambda(\pi)$. Observemos então o seguinte: em virtude do princípio *d* das condições (o princípio de escolha), toda condição é dominada por duas condições incompatíveis. Em particular, para uma condição $\pi_1 \in \partial$, temos duas condições dominantes, π_2 e π_3, incompatíveis entre elas. A regra Rd_2 das partes corretas proíbe que duas condições incompatíveis pertençam juntas a uma mesma parte correta. É preciso, portanto, que ou π_2 ou π_3 *não* pertença a ∂. Digamos que seja π_2. Como a propriedade λ discerne ∂, e como π_2 não pertence a ∂, disto se segue que π_2 *não tem* a propriedade expressa por λ. Temos, portanto: $\backsim\lambda(\pi_2)$.

Chegamos ao seguinte resultado, decisivo para a caracterização de um indiscernível: se uma parte correta ∂ é discernida por uma propriedade λ, todo elemento de ∂ (todo $\pi \in \partial$) é dominado por uma condição π_2 tal que $\backsim\lambda(\pi_2)$.

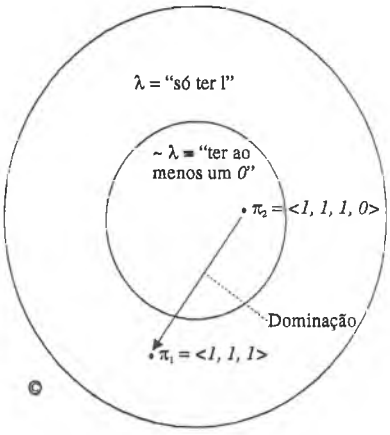
Para ilustrar este ponto, voltemos ao exemplo das sucessões finitas de *0* e de *1*.

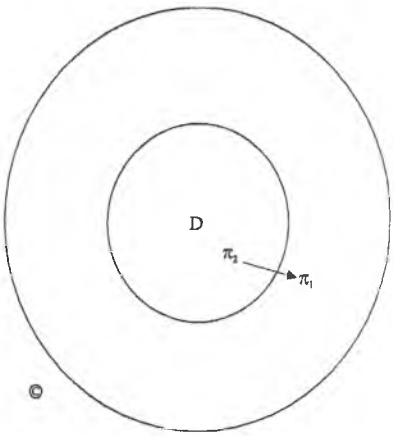
A propriedade "comportar apenas a marca *1*" separa em © o conjunto das condições $< 1 >$, $< 1,1 >$, $< 1,1,1 >$, etc. Ela discerne claramente esse subconjunto. Ora, esse subconjunto é correto. Ele obedece à regra Rd_1 (pois toda condição dominada por uma sucessão de *1* é ela mesma uma sucessão de *1*). Ele obedece à regra Rd_2 (pois duas sucessões de *1* são dominadas por uma sucessão de *1* mais "longa" do que elas duas). Temos aqui, portanto, um exemplo de parte correta discernível.

Ora, a negação da propriedade discernidora "comportar apenas a marca *1*" se diz: "comportar ao menos uma vez a marca *0*". Consideremos o conjunto das condições que satisfazem essa negação: são as condições que têm ao menos um *0*. Ora, é claro que, dada uma condição que não tem nenhum *0*, ela é sempre dominada por uma condição que tem um *0*: $< 1,1,1 >$ é dominada por $< 1,1,1,0 >$. Basta acrescentar o *0* no final. Assim, a parte correta discernível, definida por "todas as sucessões que comportam apenas *1*", é tal que, em seu *exterior* em ©, definido pela propriedade contrária "comportar ao menos um *0*", há sempre uma condição que domina uma condição dada em seu interior.

Podemos, portanto, especificar a discernibilidade de uma parte correta dizendo: se λ discerne a parte correta ∂ (aqui λ é "ter apenas *1*"), então para todo elemento de ∂

(aqui por exemplo < *1,1,1* >) existe no exterior de ∂ — ou seja, os elementos que confirmam ⌝λ (aqui ⌝λ é "ter ao menos um *0*") — ao menos um elemento (aqui por exemplo < *1,1,1,0* >) que domina o elemento escolhido de ∂.





Isto nos possibilita uma caracterização *estrutural*, sem referência à língua, da discernibilidade de uma parte correta.

Chamemos *dominação* um conjunto de condições tal que toda condição exterior à dominação é dominada por ao menos uma condição interior à dominação. Ou seja, se notamos *D* a dominação (ver o esquema):

$$\neg(\pi_1 \in D) \rightarrow (\exists\, \pi_2)\,[(\pi_2 \in D) \,\&\, (\pi_1 \subset \pi_2)]$$

Esta definição axiomática de uma dominação não faz mais menção da língua, das propriedades λ, etc.

Acabamos de ver que, se uma propriedade λ discerne um subconjunto correto ∂, então as condições que satisfazem ⌝λ (que não estão em ∂) são uma dominação. No exemplo dado, as sucessões que negam a propriedade "ter apenas *1*", logo todas as sucessões que têm pelo menos *0*, formam uma dominação, etc.

Uma propriedade de um conjunto ∂ correto *e discernível* (por λ) é que seu exterior em © (discernido, por sua vez, por ⌝λ) é uma dominação. *Todo conjunto correto e discernível é, portanto, totalmente disjunto de ao menos uma dominação*, a saber, a dominação constituída pelas condições que *não têm* a propriedade discernidora. Se ∂ é discernido por λ, (© - ∂), exterior de ∂, discernido por ⌝λ, é uma dominação. E, sem dúvida, a interseção de ∂ e do que resta em ©, quando retiramos ∂, é forçosamente vazia.

A contrario, se um conjunto correto ∂ intersecta *toda* dominação — tem ao menos um elemento em comum com toda dominação —, ele é certamente indiscernível, pois, do contrário, *não* intersectaria a dominação que corresponde à negação da propriedade discernidora. Ora, a definição axiomática de uma dominação é intrínseca, sem menção da língua, e compreensível para um habitante de *S*. Vemo-nos aqui na borda de um *conceito* do indiscernível, dado estritamente na língua da ontologia. Afirmaremos que ♀ *deve* intersectar (ter ao menos um elemento em comum com) *todas* as dominações; entendamos: todas as que existem para um habitante de *S*, isto é, que pertencem à situação quase completa *S*). Lembremos, de fato, que uma dominação é uma *parte D*

do conjunto © das condições. Ora, *p* (©) *não* é absoluto. Talvez haja, portanto, dominações que existem (no sentido da ontologia geral), mas que não existem para um habitante de *S*. Como a indiscernibilidade é relativa a *S*, a dominação, que sustenta seu conceito, também é. A idéia é que, *em S*, a parte correta ♀, intersectando todas as dominações, contém, para toda propriedade que supostamente a discerne, uma condição (ao menos) que não a possui. Ela é, assim, o lugar completo do vago, ou do qualquer, tal como ele é pensável em *S*, pois, ao menos em um de seus pontos, ela se subtrai ao discernimento por uma propriedade qualquer.

Daí a definição capital: *um conjunto correto* ♀ *será genérico para* S *se, para toda dominação* D *que pertence a* S, *temos* $D \cap ♀ \neq \emptyset$ (a interseção de ♀ e de D não é vazia).

Esta definição, embora expressa na língua da ontologia geral (pois *S não* pertence a *S*), é perfeitamente inteligível para um habitante de *S*. Ele sabe o que é uma dominação, pois o que a define, a fórmula $\sim (\pi_1 \in D) \rightarrow (\exists \pi_2) [(\pi_2 \exists D) \& (\pi_1 \subset \pi_2)]$ se refere a condições, as quais pertencem a *S*. Ele sabe o que é um conjunto correto de condições. Ele compreende a frase "um conjunto correto é genérico se ele intersecta toda dominação", entendendo-se que justamente, para ele, "toda dominação" quer dizer "toda dominação que pertence a *S*", pois ele quantifica *em seu universo*, que é *S*. Ora, esta frase define o conceito de genericidade para uma parte correta. Logo, esse conceito é acessível a um habitante de *S*. Trata-se propriamente do conceito, no interior da situação fundamental, de um múltiplo indiscernível nessa situação.

Para dar sustentação à intuição do genérico, consideremos novamente nossas sucessões finitas de *0* e de *1*. A propriedade "ter ao menos um *1*" discerne uma dominação, pois toda sucessão que só tem *0* é dominada por uma sucessão que tem um *1* (acrescentamos *1* à sucessão considerada). Conseqüentemente, se um conjunto de sucessões finitas de *0* e de *1* é genérico, sua interseção com essa dominação não é vazia: ele contém ao menos uma sucessão que tem um *1*. Mas seria igualmente possível mostrar que "ter ao menos dois *1*", ou "ter ao menos quatro mil *1*", discernem dominações (acrescentamos tantos *1* quantos sejam necessários às sucessões que não têm o suficiente deles). Mais uma vez, o conjunto genérico conterá forçosamente sucessões que têm duas vezes, ou quatro mil vezes, o signo *1*. Poderíamos fazer a mesma observação no tocante às propriedades "ter ao menos um *0*", ou "ter ao menos quatro milhões de *0*". O conjunto genérico conterá, portanto, sucessões que comportam tantas vezes quantas queiramos a marca *1*, ou a marca *0*. Podemos recomeçar com propriedades mais complexas, como "terminar por *1*" (mas, cabe notar, *não* "começar por *1*", que não discerne uma dominação: verifique o próprio leitor por quê), ou "terminar por dez bilhões de *1*". Mas também: "ter aos menos dezessete *0* e quarenta e sete *1*", etc. O conjunto genérico, forçado a intersectar todas as dominações definidas por essas propriedades, deverá conter, para cada propriedade, ao menos uma sucessão que a possua. Podemos perceber a raiz da indeterminação, do caráter qualquer e indiscernível de ♀: ele contém "um pouco de tudo", uma vez que um número imenso de propriedades é suportado por ao menos um termo (uma condição) que lhe pertence. O único limite aqui é a consistência: o conjunto indiscernível ♀ não pode conter duas condições que duas propriedades tornariam incompatíveis, como "começar por 1" e "começar por *0*". Em última análise, o conjunto indiscernível tem *apenas* as propriedades necessárias à

sua pura existência como múltiplo dentro de seu material (neste caso, as sucessões de *0* e de *1*). Não tem nenhuma propriedade particular, discernidora, separatriz. É um representante anônimo das partes do conjunto das condições. No fundo, não tem mais do que a propriedade de consistir como puro múltiplo, isto é, de ser. Subtraído à língua, ele se contenta com seu ser.

MEDITAÇÃO TRINTA E QUATRO

A existência do indiscernível: o poder dos nomes

1. O RISCO DA INEXISTÊNCIA

Dispomos, ao fim da meditação 33, de um *conceito* do múltiplo indiscernível. Mas por qual "argumento ontológico" vamos passar do conceito à existência? Existir querendo dizer: *pertencer* a uma situação.

Um habitante do universo *S*, que dispõe do conceito de genericidade, pode perguntar a si mesmo: existe esse múltiplo de condições que posso *pensar*? Isso nada tem de óbvio, pela razão evocada acima: como *p* (©) não é absoluto, é possível que, *em S*, mesmo que suponhamos que *para o ontologista* existe uma parte correta genérica, não existe nenhum subconjunto de *S* que atenda aos critérios de tal parte.

A resposta a essa pergunta, extremamente decepcionante, é negativa.

Se ♀ é uma parte correta, que *pertence* a *S* (ora, "pertencer a *S*" é o conceito ontológico da existência para um habitante do universo *S*), seu exterior em ©, © - ♀, também pertence a *S*, por razões de absolutez (apêndice 5). O problema é que esse exterior *é uma dominação*, como de fato já vimos: toda condição que pertence a ♀ é dominada por duas condições incompatíveis, havendo aí, portanto, ao menos uma que é exterior a ♀. Logo, © - ♀ domina ♀. Mas ♀, sendo genérico, deveria intersectar toda dominação pertencente a *S*, e, portanto, intersectar seu exterior, o que é absurdo.

Por conseguinte, é impossível que ♀ pertença a *S* se ♀ for genérico. Para um habitante de *S*, não existe nenhuma parte genérica. Parece que encalhamos perto do porto. É verdade que construímos *na* situação fundamental um conceito do subconjunto correto genérico que nenhuma fórmula distingue, e que é, nesse sentido, indiscernível para um habitante de *S*. Mas como não existe nenhum subconjunto genérico nessa situação, a indiscernibilidade permanece um conceito vazio: o indiscernível é *sem ser*. Um habitante de *S* pode apenas, na verdade, *acreditar* que existe um indiscernível, e isto porque, se ele existe, é fora do mundo. Do manejo de um conceito claro do indiscernível pode, de fato, resultar tal fé, pela qual o vazio do ser desse conceito é preenchido. Nesse caso, porém, a existência muda de sentido, pois ela não é atribuível à situação. Será preciso concluir que o pensamento de um indiscernível permanece vacante, ou suspenso ao puro conceito, se não o preenchermos com uma transcendên-

cia? Para um habitante de *S*, em todo caso, parece que somente Deus pode ser indiscernível.

2. LANCE DE TEATRO ONTOLÓGICO: O INDISCERNÍVEL EXISTE

Esse impasse vai ser transposto à força pelo ontologista, operando *a partir do exterior* da situação. Peço ao leitor que acompanhe com concentração este momento em que a ontologia afirma seus poderes, pelo domínio de pensamento que ela exerce sobre o puro múltiplo, e portanto sobre o *conceito* de situação.

Para o ontologista, a situação *S* é um múltiplo, o qual tem propriedades. Muitas dessas propriedades não são observáveis de dentro da situação, mas são evidentes de fora. Uma propriedade típica desse gênero é a cardinalidade da situação. Dizer por exemplo que *S* é enumerável — o que postulamos bem no início — significa que há uma correspondência biunívoca entre *S* e ω_0. Essa correspondência, porém, certamente não é um múltiplo de *S*, ainda que seja apenas porque *S*, implicado nessa correspondência, *não* é um elemento de *S*. Logo, é somente do exterior de *S* que a cardinalidade de *S* pode se manifestar.

Ora, desse fora onde reina o senhor dos múltiplos puros (o pensamento do ser-enquanto-ser, a matemática), vemos — é o olho de Deus — que as dominações de © que pertencem a *S* formam um conjunto enumerável. Evidentemente! *S* é enumerável. Ora, as dominações que lhe pertencem formam uma parte de *S*, a qual não poderia exceder a cardinalidade daquilo em que ela está incluída. Podemos, portanto, falar da lista enumerável $D_1, D_2, \ldots D_n, \ldots$ das dominações de © que pertencem a *S*.

Vamos então construir uma parte correta genérica da seguinte maneira (por recorrência):

— π_0 é uma condição qualquer.

— Se π_n é definido, de duas uma:

• ou bem $\pi_n \in D_{n+1}$, *a dominação de categoria* $n + 1$. Neste caso afirmo: $\pi_{n+1} = \pi_n$.

• ou bem $\neg(\pi n \in D_{n+1})$. Neste caso, pela definição de uma dominação, existe $\pi_{n+1} \in D_{n+1}$ que domina π_n. Tomo esse π_{n+1}.

Esta construção me dá uma sucessão de condições "encaixadas": $\pi_0 \subset \pi_1 \subset \pi_2 \subset \ldots \subset \pi_n \subset \ldots$

Defino ♀ como o conjunto das condições dominadas, ao menos por um π_n *da sucessão acima. Ou* $\pi \in ♀ \leftrightarrow [(\exists \pi_n)\, \pi \subset \pi_n]$.

Constato então que:

a. ♀ *é um conjunto correto de condições.*

— Esse conjunto obedece à regra Rd_1. Pois se $\pi_1 \in ♀$, há π_n tal que $\pi_1 \subset \pi_n$. Mas, nesse caso, $\pi_2 \subset \pi_1 \rightarrow \pi_2 \subset \pi_n$, logo $\pi_2 \in ♀$. Toda condição dominada por uma condição de ♀ pertence mesmo a ♀.

— Esse conjunto obedece à regra Rd_2. Pois se $\pi_1 \in ♀$ e $\pi_2 \in ♀$, temos $\pi_1 \subset \pi_n$ e $\pi_2 \subset \pi_{n'}$. Seja, por exemplo, $n < n'$. Por construção da sucessão, temos $\pi_n \subset \pi_{n'}$, *logo* $(\pi_1 \cup \pi_2) \subset \pi_{n'}$, e portanto $(\pi_1 \cup \pi_2) \in ♀$. Ora, $\pi_1 \subset (\pi_1 \cup \pi_2)$ e $\pi_2 \subset (\pi_1 \cup \pi_2)$. Logo, há mesmo em ♀ um dominante comum a π_1 e π_2.

b. ♀ *é genérico*

Para toda dominação D_n pertencente a S, existe, por construção da sucessão, um π_n tal que $\pi_n \in$ ♀ e $\pi_n \in D_n$. Logo, para todo D_n temos ♀ $\cap D_n \neq \emptyset$.

Para a ontologia geral, não há, portanto, dúvida alguma de que *existe* uma parte genérica de S. O ontologista está evidentemente de acordo com um habitante de S quanto a dizer que essa *parte* de S não é um *elemento* de S. Para esse habitante, isso quer dizer que ela não existe. Para o ontologista, quer dizer apenas que ♀ $\subset S$, mas $\neg$ (♀ $\in S$).

Para o ontologista, dada uma situação quase completa S, *existe um subconjunto dessa situação indiscernível nessa situação.* Segundo uma lei do ser, em toda situação inumerável o estado conta por um uma parte que é indiscernível na situação, mas cujo conceito possuímos: é o de parte correta genérica.

Mas não chegamos ao fim de nossos padecimentos. É verdade que existe um indiscernível para S fora de S. Mas onde está o paradoxo? O que queremos é um indiscernível *interno a uma situação.* Ou, precisamente, um conjunto: *a.* indiscernível numa situação; *b.* que pertença a essa situação. Queremos que o conjunto *exista* ali mesmo onde ele é indiscernível.

Toda a questão é saber *a que situação pertence* ♀. Sua exterioridade flutuante a S não nos pode satisfazer, pois seria possível que ele pertencesse a uma extensão da situação ainda desconhecida, mas em que ele seria, por exemplo, construtível com enunciados da situação, e, portanto, inteiramente discernível.

A idéia mais simples para o estudo desta questão é acrescentar ♀ à situação fundamental S. Teríamos, assim, uma nova situação a que ♀ pertenceria. A situação obtida por adjunção do indiscernível será chamada uma *extensão genérica* de S, e será notada S(♀). A extrema dificuldade da questão vem de que esta "adjunção" deveria se fazer *com os recursos de* S, sob pena de ser ininteligível para um habitante de S. Ora, $\neg$ (♀ $\in S$). Como dar sentido a essa extensão de S pela revelação da pertença daquilo que ele inclui de indiscernível? E o que nos garante, supondo que resolvêssemos esse problema, que ♀ será indiscernível na extensão genérica de S (♀)?

A solução consiste em modificar, em enriquecer, não em primeiro lugar a própria situação, mas sua língua, de maneira a sermos capazes de nomear *em* S os elementos hipotéticos de sua extensão pelo indiscernível, e de antecipar assim — sem pressuposição de existência — as propriedades da extensão. Nessa língua, um habitante de S poderá dizer: "Se existe uma extensão genérica, então tal nome, que existe em S, designa aí tal coisa." Este enunciado hipotético não lhe trará problema, pois ele dispõe do conceito (para ele vazio) de genericidade. A partir de fora, o ontologista realizará a hipótese, porque, de sua parte, ele sabe que um conjunto genérico existe. Para ele, os referentes dos nomes, que para um habitante de S não passam de artigos de fé, serão termos reais. A *lógica* do desenvolvimento será a mesma para aquele que habita S e para nós, mas o *estatuto ontológico* dessas inferências será inteiramente diferente: fé na transcendência para um (pois ♀ está "fora do mundo"), enunciação de ser para o outro.

3. A NOMEAÇÃO DO INDISCERNÍVEL

O espantoso paradoxo de nosso empreendimento é que vamos tentar *nomear* aquilo mesmo que é impossível *discernir*. Estamos à procura de uma língua para o inominável. Ela deverá nomeá-lo sem nomeá-lo; ela instruirá sua vaga existência sem especificar nele o que quer que seja. A realização intra-ontológica desse programa, tendo por único auxílio o múltiplo, é uma *performance* espetacular.

Os nomes devem poder designar *hipoteticamente*, apenas com os recursos de S, elementos de $S(\varphi)$ (entendendo-se que $S(\varphi)$ existe para o ontologista exterior, ao passo que, para o habitante de S, ele inexiste, ou não passa de um objeto transcendental da fé). A única coisa *existente* que toca a $S(\varphi)$ em S são as condições. Um nome vai, portanto, combinar um múltiplo de S com uma condição. A idéia mais "estrita" é fazer de tal modo que um nome seja ele próprio composto de pares de outros nomes e de condições.

A definição de tal nome é: um nome é um múltiplo cujos elementos são pares de nomes e de condições. Ou seja, se μ_1 é um nome $(\alpha \in \mu_1) \rightarrow (\alpha = < \mu_2, \pi >)$, onde μ_2 é um nome, e π uma condição.

Evidentemente, o leitor pode se indignar com o caráter circular da definição: defino um nome supondo que sei o que é um nome. Esta aporia é bem conhecida pelos lingüistas: como definir, por exemplo, o nome "nome", sem começar por dizer que é um nome? O ponto de real desta questão foi isolado por Lacan sob a forma da tese: não há metalinguagem. Estamos imersos na "alíngua"*, sem poder nos torcer até o pensamento separado dessa imersão.

No quadro da ontologia, no entanto, a circularidade pode ser desfeita, e se desdobrar como hierarquia, ou estratificação. Uma das particularidades mais profundas dessa região do pensamento, aliás, é sempre estratificar, a partir do ponto do vazio, suas construções sucessivas.

É na sucessão dos ordinais que, mais uma vez, encontramos o instrumento essencial desse desdobramento estratificado de um círculo aparente. A natureza é ferramenta universal da ordenação — neste caso, da ordenação dos nomes.

Começamos por definir os nomes elementares, ou nomes de categoria nominal *0*. Esses nomes são exclusivamente compostos de pares do tipo $< \emptyset, \pi >$, onde $\emptyset$ é a condição minimal (vimos que $\emptyset$ é uma condição, aquela que não condiciona nada), e π uma condição qualquer. Ou seja, se μ é um nome (e simplificando):

"μ é de categoria nominal *0*" $\leftrightarrow [(\gamma \in \mu) \rightarrow \gamma = < \emptyset, \pi >]$

Supomos, em seguida, que conseguimos definir todos os nomes de categoria nominal β, onde β é um ordinal menor que um ordinal α (logo, $\beta \in \alpha$). Nosso objetivo é então definir um nome de categoria nominal α. Estabeleceremos que tal nome é composto de pares do tipo $< \mu_1, \pi >$, onde μ_1 é um nome de categoria nominal *inferior* a α, e onde π é uma condição.

"μ é de categoria nominal α" $\leftrightarrow [(\gamma \in \mu) \rightarrow [\gamma = < \mu_1, \pi >$, & "$\mu_1$ é de categoria nominal β menor que α"]

---

* *Lalangue* no original. (N.R.T.)

A definição cessa então de ser circular pela seguinte razão: um nome é sempre ligado a uma categoria nominal nomeada por um ordinal, digamos α. Ele é então composto de pares $< \mu,\pi >$, mas em que μ é de uma categoria nominal inferior a α, logo precedentemente definido. "Voltamos a descer" assim até os nomes de categoria nominal *0*, que, estes, são explicitamente definidos (conjunto de pares de tipo $< \emptyset,\pi >$). Os nomes são desdobrados a partir do categoria *0* por construções sucessivas que só envolvem materiais definidos nas etapas precedentes. Assim, um nome de categoria *1* será composto de pares de nomes de categoria *0* e de condições. Mas os pares de categoria *0* são definidos: um elemento de um nome de categoria *1* é, portanto, definido também: ele contém apenas pares do tipo: $< < \emptyset,\pi_1 >, \pi_2 >$. E assim por diante.

Nossa primeira tarefa é examinar se esse conceito do nome é inteligível para um habitante de *S*, e que nomes estão nessa situação fundamental. De fato, é certo que eles não estão todos nela (aliás, se © não é vazio, a hierarquia dos nomes *não é um conjunto*; ela inconsiste, exatamente como a hierarquia $\llcorner$ do construtível — meditação 29).

Observemos, antes de mais nada, que não podemos esperar que as categorias nominais "existam" em *S* para ordinais que não pertencem a *S*. Ora, sendo transitivo e enumerável, *S* só contém ordinais enumeráveis. Pois $\alpha \in S \rightarrow \alpha \subset S$, e a cardinalidade de α não pode exceder a de *S*, que é igual a ω_0. Como "ser um ordinal" é absoluto, podemos falar do *primeiro* ordinal ∂ que não pertence a *S*. Só existem, para um habitante de *S*, os ordinais inferiores a ∂, e, portanto, a recorrência nas categorias nominais só tem sentido até ∂ exclusive.

Assim, a imanência à situação fundamental *S* restringe muito, sem dúvida, o número de nomes que "existem" em relação aos nomes cuja existência é afirmada pela ontologia geral.

Mas o que nos importa é saber se um habitante de *S* dispõe de um conceito de nome, de modo a reconhecer como nome todos os nomes (no sentido da ontologia geral) que pertencem à situação, e, reciprocamente, a não batizar de "nomes" múltiplos da situação que, para a ontologia geral — isto é, a hierarquia das categorias nominais — não são nomes. Em suma, queremos comprovar que o *conceito* de nome é absoluto, que "ser um nome" *em S* coincide com "ser um nome que pertence a *S*" no sentido da ontologia geral.

O resultado desta investigação é positivo: mostramos, de fato, que todos os termos e todas as operações envolvidos no conceito de nome (ordinais, pares, conjuntos de pares, etc.) são absolutos para a situação quase completa *S*. Eles especificam, portanto, "o mesmo múltiplo" — se ele pertence a *S* — para o ontologista e para o habitante de *S*.

Portanto, podemos considerar sem rodeios os nomes de *S*, ou nomes que existem em *S*, que pertencem a *S*. É certo que *S* não contém forçosamente todos os nomes de uma categoria α dada. Mas todos os nomes que contém, e somente eles, são reconhecidos como nomes pelo habitante de *S*. Doravante, quando falarmos de um nome, será preciso compreender que se trata de um nome em *S*. É com esses nomes que vamos edificar uma situação *S* (♀) a que pertence o indiscernível ♀. Caso em que é propriamente o nome que cria a coisa.

4. ♀-REFERENTE DE UM NOME E EXTENSÃO PELO INDISCERNÍVEL

Suponhamos que existe uma parte genérica ♀. Lembro que, para o ontologista, esta "suposição" é uma certeza (demonstra-se que, se *S* é enumerável, existe uma parte genérica); e, para o habitante de *S*, uma fé teológica (porque ♀ não pertence ao universo *S*).

Vamos dar aos nomes um *valor referencial* ligado ao indiscernível ♀. A meta é que um nome "designe" um múltiplo que pertence a uma situação em que se forçou o indiscernível ♀ a se acrescentar à situação fundamental. Só faremos uso de nomes conhecidos em *S*. Notaremos $R_{♀}(\mu)$ o valor referencial de um nome tal como induzido pela suposição de uma parte genérica ♀. É aí que começamos a utilizar plenamente o símbolo supranumerário e formal ♀.

Um nome tem por elementos pares $< \mu_1,\pi >$ em que μ_1 é um nome e π uma condição. Seu valor referencial só pode ser definido a partir desses dois tipos de múltiplos (nomes e condições), pois um múltiplo não pode dar mais do que aquilo que possui, isto é, do que aquilo que lhe pertence. Teremos esta definição simples: o valor referencial de um nome para um ♀ supostamente existente é o conjunto dos valores referenciais dos nomes que entram em sua composição e que estão emparelhados com uma condição *que pertence a* ♀. Constatamos, por exemplo, que o par $< \mu_1,\pi >$ é um elemento do nome μ. *Se* π pertence a ♀, *então* o valor referencial de μ_1, ou seja, $R_{♀}(\mu_1)$ é um elemento do valor referencial de μ. Em resumo:

$$[R_{♀}(\mu) = \{R_{♀}(\mu_1) / < \mu_1,\pi > \in \mu \;\&\; \pi \in ♀\}]$$

Esta definição é tão circular quanto a do nome: definimos o valor referencial de μ supondo que sabemos determinar o de μ_1. Desdobramos este círculo em hierarquia pela utilização da categoria nominal dos nomes. Uma vez que os nomes são estratificados, podemos também estratificar a definição de seu valor referencial.

— Para os nomes de categoria nominal *0*, que são compostos de pares $< \emptyset,\pi >$, estabeleceremos:

• $R_{♀}(\mu) = \{\emptyset\}$, se existe como elemento de μ um par $< \emptyset,\pi >$ com $\pi \in ♀$. Em outras palavras, se o nome μ está "conectado" com a parte genérica de tal modo que um dos pares $< \emptyset,\pi >$ que o compõem contém uma condição que está nessa parte. Formalmente:

$(\exists v)\,[< \emptyset,\pi > \in \mu \;\&\; \pi \in ♀] \leftrightarrow R_{♀}(\mu) = \{\emptyset\}$.

• $R_{♀}(\mu) = \emptyset$, se não for este o caso (se nenhuma condição que figura nos pares que compõem μ pertence à parte genérica).

Observemos que a atribuição de valor é explícita e depende unicamente da pertença ou não das condições à parte genérica suposta. Por exemplo, o nome $\{< \emptyset,\pi >\}$ tem o valor referencial $\{\emptyset\}$ se π pertence a ♀, o valor $\emptyset$ se π não lhe pertence. Tudo isto é claro para um habitante de *S*, que dispõe do conceito (vazio) de parte genérica, e pode, portanto, inscrever implicações inteligíveis do gênero:

$$\pi \in ♀ \rightarrow R_{♀}(\mu) = \{\emptyset\}$$

que são do tipo "se... então..." e não exigem, em absoluto, que uma parte genérica *exista* (para ele).

— Suponhamos que o valor referencial dos nomes tenha sido definido para todos os nomes de categoria nominal inferior ao ordinal α. Seja μ_1 um nome de categoria α. Definiremos seu valor referencial:

$$R_{♀}(\mu_1) = \{ R_{♀}(\mu_2) / (\exists \pi)(<\mu_2,\pi> \in \mu_1 \ \& \ \pi \in ♀)\}$$

O ♀ -referente de um nome de categoria α é o conjunto dos ♀ -referentes dos nomes que participam de sua composição nominal, se eles estiverem emparelhados com uma condição que pertence à parte genérica. Esta é uma definição correta, porque todo elemento de um nome μ_1 é de fato de tipo $<\mu_{2,\pi}>$, e há sentido em perguntar se $\pi \in ♀$ ou não. Se pertence, tomamos o valor de μ_2, o qual é definido (para ♀), pois μ_2 é de categoria nominal inferior.

Constituiremos então, de uma só vez, uma situação diversa da situação fundamental, tomando todos os valores de todos os nomes que pertencem a *S*. Esta nova situação é constituída a partir dos nomes, é a extensão genérica da situação *S*. Como anunciado, nós a notaremos *S* (♀).

Ela se define assim: $S(♀) = \{ R_{♀}(\mu) / \mu \in S\}$

Em outras palavras: a extensão genérica pelo indiscernível ♀ é obtida tomando-se o ♀ -referente de todos os nomes que existem em *S*. Inversamente, "ser um elemento da extensão" quer dizer: ser o valor de um nome de *S*.

Esta definição é compreensível para um habitante de *S*, uma vez que ♀ não passa de símbolo formal que designa uma transcendência desconhecida; que o conceito de uma descrição genérica é claro para ele; que os nomes considerados pertencem a *S* e que, portanto, a definição por recorrência da função referencial $R_{♀}(\mu)$ é ela própria inteligível.

Restam três problemas cruciais a considerar. Em primeiro lugar, será que se trata mesmo de uma *extensão* de *S*? Em outras palavras, os elementos de *S* pertencem também à extensão *S* (♀)? Senão, trata-se de um planeta disjunto, e não de uma extensão. Não juntamos o indiscernível à situação fundamental. Depois, será que o indiscernível ♀ pertence mesmo à extensão? Por fim, será que ele continua indiscernível, tornando-se, assim, em *S* (♀), um indiscernível intrínseco?

5. A SITUAÇÃO FUNDAMENTAL É UMA PARTE DE TODA EXTENSÃO GENÉRICA, E O INDISCERNÍVEL ♀ É SEMPRE UM ELEMENTO SEU

a. Nomes canônicos de elementos de S.

A singularidade "nominalista" da extensão genérica é que seus elementos são acessíveis *apenas* por seus nomes. É uma das razões por que a invenção de Cohen é um "topos" filosófico apaixonante. A relação que o ser mantém aí com os nomes é tanto

mais surpreendente quanto ele mesmo e os nomes são pensados aí em seu ser, isto é, como puros múltiplos. Pois um nome nada mais é que um elemento da situação fundamental. A extensão S (♀), embora exista para a ontologia — pois ♀ existe se a situação fundamental é enumerável —, aparece assim como o fantasma aleatório do qual a única certeza são os nomes.

Se, por exemplo, queremos mostrar que a situação fundamental está incluída na extensão genérica, que $S \subset S$ (♀) — única coisa que garante o sentido da palavra extensão —, devemos mostrar que todo elemento de S é também um elemento de S (♀). Mas a extensão genérica é produzida como conjunto dos valores — dos ♀ -referentes — dos nomes. Precisamos, portanto, mostrar que existe para todo elemento de S um nome tal que o valor desse nome, na extensão, seja esse elemento mesmo. Vemos a torsão: seja $\alpha \in S$, queremos um nome μ tal que $\mathbb{R}_{♀}(\mu) = \alpha$. Se existe tal μ,α, valor desse nome, é um elemento da extensão genérica.

Gostaríamos muito de ter essa torsão de maneira geral. Ou seja, de poder dizer: "Para *toda* extensão genérica, a situação fundamental está incluída na extensão." O problema é que o valor dos nomes, a função $\mathbb{R}$, depende da parte genérica suposta, pois ele está estreitamente ligado à questão de saber que condições estão implicadas aí.

Podemos eliminar este obstáculo mostrando que existe, para todo elemento α de S, um nome tal que seu valor referencial é α, *seja qual for a parte genérica*.

Isto supõe a detecção de algo de invariante na genericidade de uma parte, e até nos subconjuntos corretos em geral. Ora, esse invariante existe: trata-se, mais uma vez, da condição minimal, a condição Ø. Ela pertence a toda parte correta não vazia, pela regra Rd_1, que estabelece que, se $\pi \in$ ♀, toda condição dominada por π também lhe pertence. Ora, Ø é dominada por não importa que condição. Disto se segue que o valor referencial de um par nominal de tipo $< \mu,Ø >$ é *sempre*, seja qual for ♀, o valor referencial de μ, pois $Ø \in$ ♀ em todos os casos.

Enunciaremos, portanto, a seguinte definição do *nome canônico* de um elemento α da situação fundamental S: esse nome é composto de todos os pares $< \mu(\beta),Ø >$, em que $\mu(\beta)$ é o nome canônico de um elemento de α.

Reencontramos nossa já clássica circularidade: o nome canônico de α é definido a partir do nome canônico de seus elementos. Rompemos esse círculo por uma recorrência direta *sobre a pertença*, lembrando que todo múltiplo é tecido do vazio. Mais precisamente, notando de maneira sistemática $\mu(\alpha)$ o nome canônico de α:

— se α é o conjunto vazio, formularemos: $\mu(Ø) = Ø$;

— no caso geral, formularemos $\mu(\alpha) = \{ < \mu(\beta),Ø > / \beta \in \alpha \}$.

O nome canônico de α é, portanto, o conjunto dos pares ordenados constituídos pelos nomes canônicos dos elementos de α e pela condição minimal Ø. Esta definição é correta; por um lado, porque $\mu(\alpha)$ é efetivamente um nome, sendo composto de pares que intricam nomes e uma condição; por outro, porque se $\beta \in \alpha$, o nome $\mu(\beta)$ foi anteriormente definido, segundo a hipótese de recorrência. Além disso, $\mu(\alpha)$ é de fato um nome conhecido em S, por absolutez das operações postas em jogo.

Ora, aí está o interessante: o valor referencial do nome canônico $\mu(\alpha)$ é o próprio α, *seja qual for a parte genérica suposta*. Temos sempre $\mathbb{R}_{♀}(\mu(\alpha)) = \alpha$. Esses nomes canônicos nomeiam invariavelmente o múltiplo de S a que nós os associamos construtivelmente.

Que é de fato o valor referencial $R_{♀}$ (μ (α)) do nome canônico de α? Pela definição do valor referencial, e como os elementos de μ (α) são pares < μ (β),Ø >, é o conjunto dos valores referenciais dos μ (β) quando a condição Ø pertence a ♀. Mas Ø ∈ ♀, seja qual for a parte genérica. Logo, $R_{♀}$ (μ (α)) é igual ao conjunto dos valores referenciais dos μ (β), para β ∈ α. A hipótese de recorrência supõe que, para todo β ∈ α, temos efetivamente $R_{♀}$ (μ (β)) = β. Por fim, o valor referencial de μ (α) é igual a todos os β que pertencem a α, isto é, ao próprio α, o qual não é senão a conta-por-um de todos os seus elementos.

A recorrência é completa: para α ∈ *S*, existe um nome canônico μ (α) tal que o valor de μ (α) (seu referente) numa extensão genérica *qualquer* é o próprio múltiplo α. Sendo o ♀ -referente de um nome para toda ♀ -extensão de *S*, todo elemento de *S* pertence a essa extensão. Logo, *S* ⊂ *S* (♀), seja qual for o indiscernível ♀. Falamos legitimamente de uma *extensão* da situação fundamental, a qual está incluída em toda extensão por um indiscernível qualquer.

b. Nome canônico de uma parte indiscernível.

Resta mostrar que o indiscernível pertence à extensão (sabemos que ele *não* pertence a *S*). Pode surpreender o leitor que ponhamos em questão a existência de ♀ na extensão *S* (♀), que foi construída justamente — por projeção nominal — a partir de ♀. Mas que ♀ seja *para o ontologista* um operador essencial da passagem de *S* para *S* (♀) não significa que ♀ pertence necessariamente a *S* (♀), e que, portanto, existe para um habitante de *S* (♀). O indiscernível poderia operar somente em eclipse "entre" *S* e *S* (♀), sem que tivéssemos ♀ ∈ *S* (♀), que é a única coisa que atesta a existência *local* do indiscernível.

Para saber se ♀ pertence a *S* (♀), é preciso demonstrar que ♀ *tem um nome* em *S*. Também nesse caso não temos outro recurso senão fazer a bricolagem dos nomes (Kunen diz lindamente: "cozinhar os nomes").

As condições π são elementos da situação fundamental. Elas têm, portanto, um nome canônico μ (π). Consideremos o conjunto: $\mu_{♀}$ = { < μ (π),π > / π ∈ ©}. Ou seja, o conjunto de todos os pares ordenados, constituídos por um nome canônico de condição, seguido por essa condição. Esse conjunto é um nome, pela definição dos nomes, e é um nome de *S*, como se poderia mostrar por argumentos de absolutez. Qual pode ser seu referente? Ele vai certamente depender da parte genérica ♀ que fixa o valor dos nomes. Seja, portanto, um ♀ fixo. Pela definição do valor referencial $R_{2,\ \mu♀}$ é o conjunto dos valores dos nomes μ (π) quando π ∈ ♀. Mas como μ (π) é um nome canônico, seu valor é sempre π. Logo, $\mu_{♀}$ tem por valor o conjunto dos π que pertencem a ♀, ou seja, o próprio ♀. Temos: $R_{♀}$ ($\mu_{♀}$) = ♀. Portanto, podemos efetivamente dizer que $\mu_{♀}$ é o nome canônico da parte genérica, ainda que seu valor dependa muito especialmente de ♀, porque é igual a ele. O nome *fixo* $\mu_{♀}$ designará invariavelmente, numa extensão genérica, a parte ♀ de onde se origina essa extensão. Estamos de posse de um nome do indiscernível, nome que, no entanto, não o discerne! Pois essa nomeação é executada por um nome idêntico, seja qual for o indiscernível. É o nome da *indiscernibilidade*, não o discernimento de um indiscernível.

O ponto fundamental é que, tendo um nome fixo, a parte genérica pertence *sempre* à extensão. Este é o resultado capital que buscávamos: o indiscernível pertence à extensão obtida a partir dele. A nova situação *S* (♀) é mesmo tal que, por um lado, *S* faz

parte dela e, por outro, que ♀ é elemento dela. Fizemos realmente, pela mediação dos nomes, *a adjunção de um indiscernível à situação em que ele é indiscernível.*

6. EXPLORAÇÃO DA EXTENSÃO GENÉRICA

Estamos, pois, em condições de "falar" em S — *via* os nomes —, de uma situação ampliada, em que *existe* um múltiplo genérico. Lembremos os dois resultados fundamentais da parte precedente:

— $S \subset S(♀)$, trata-se, de fato, de uma extensão;

— $♀ \in S(♀)$, trata-se de uma extensão *estrita*, pois $\sim (♀ \in S)$.

Há novidade na situação, qual seja, um indiscernível da primeira situação. Mas essa novidade não impede que $S(♀)$ partilhe muitos traços com a situação fundamental S. Embora muito distinta de S, pelo fato de um indiscernível inexistente dessa situação existir nela, ela lhe está, por outro lado, muito próxima. Vejamos um exemplo notável disso: a extensão $S(♀)$ não contém nenhum ordinal suplementar em relação a S.

Este ponto indica a "proximidade" entre $S(♀)$ e S. Ele significa que a parte *natural* de uma extensão genérica continua sendo a da situação fundamental: a extensão pelo indiscernível deixa invariantes os múltiplos naturais. Ou, o indiscernível é tipicamente o esquema ontológico de um operador *artificial*. E o artifício aqui é o vestígio intra-ontológico do evento excluído. Se os ordinais são o que há de mais natural no ser, tal como dito pela ontologia, os múltiplos genéricos são o que há de menos natural, de mais distante da *estabilidade* do ser.

Como seria possível demonstrar que, ao acrescentar a S o indiscernível ♀, e autorizando que esse ♀ opere na nova situação (teremos, portanto, também em $S(♀)$ múltiplos "suplementares" como $\omega_0 \cap ♀$, ou aquilo que uma fórmula-λ separa em ♀, etc.), não estamos acrescentando, em última análise, nenhum ordinal, que a parte natural de S não é afetada pela pertença de ♀ a $S(♀)$? Evidentemente, é preciso passar pelos nomes.

Se houvesse um ordinal que pertencesse a $S(♀)$ sem pertencer a S, haveria (princípio de minimalidade, meditação 12 e apêndice 2) um ordinal menor dotado dessa propriedade. Seja α esse mínimo: ele pertence a $S(♀)$, não pertence a S, mas todo ordinal β menor que ele — ou seja, $\beta \in \alpha$ — pertence, ele sim, a S.

Uma vez que α pertence a $S(♀)$, ele tem um nome em S. Mas, de fato, conhecemos tal nome. Pois os elementos de α são os ordinais β *que pertencem a S*. Logo, todos eles têm um nome canônico $\mu(\beta)$, cujo valor referencial é o próprio β. Consideremos o nome $\mu = \{ < \mu(\beta), \emptyset > / \beta \in \alpha \}$. Ele tem por valor referencial o ordinal α, pois, como a condição minimal $\emptyset$ pertence sempre a ♀, o valor de μ é o conjunto dos valores dos $\mu(\beta)$, isto é, o conjunto dos β, ou seja, o próprio α.

Qual pode ser, afinal, a categoria nominal desse nome μ (lembro que a categoria nominal é um ordinal)? Depende da categoria nominal dos nomes canônicos $\mu(\beta)$. Ora, *a categoria nominal de* $\mu(\beta)$ *é superior ou igual a* β. *Mostremo-lo por recorrência.*

— A categoria nominal de $\mu(\emptyset)$ é $\emptyset$ por definição.

— Suponhamos que, para todo ordinal $\gamma \in \partial$, temos a propriedade considerada (a categoria nominal de $\mu(\gamma)$ é superior ou igual a γ). Mostremos que ∂ também tem a

propriedade. O nome canônico $\mu(\partial)$ é igual a $\{ < \mu(\gamma), \varnothing > / \gamma \in \partial \}$. Ele implica, em sua construção, todos os nomes $\mu(\gamma)$ e, por conseguinte, sua categoria nominal é superior à de todos esses nomes (caráter estratificado da definição dos nomes). Ele é, portanto, superior a todos os ordinais γ, pois supusemos que a categoria nominal de $\mu(\gamma)$ é superior a γ. Um ordinal superior a todos os ordinais γ tais que $\gamma \in \partial$ é ao menos igual a ∂. Logo, a categoria nominal de $\mu(\partial)$ é ao menos igual a ∂. A recorrência é completa.

Se voltamos ao nome $\mu = \{ < \mu(\beta), \varnothing > / \beta \in \alpha \}$, vemos que sua categoria nominal é superior à de todos os nomes canônicos $\mu(\beta)$. Mas acabamos de estabelecer que a categoria nominal de um $\mu(\beta)$ é superior ou igual a β. Logo, a categoria de μ é superior ou igual a todos os β. É, conseqüentemente, pelo menos igual a α, que é o ordinal que vem depois de todos os β.

Supusemos, no entanto, que o ordinal α *não* pertence à situação *S*. Portanto, não há, em *S*, nenhum nome de categoria nominal α. O nome μ não pertence a *S* e, assim, o ordinal α *não é nomeado em S*. Não sendo nomeado em *S*, ele não pode pertencer a *S* (♀), pois "pertencer a *S* (♀)" quer dizer precisamente "ser o valor referencial de um nome que está em *S* ".

A extensão genérica não contém nenhum ordinal que já não esteja presente na situação fundamental.

Por outro lado, *todos* os ordinais de *S* estão na extensão genérica, pois $S \subset S(♀)$. Logo, os ordinais da extensão genérica são exatamente *os mesmos* que os da situação fundamental. A extensão não é, afinal de contas, nem mais complexa nem mais natural do que a situação. A adjunção de um indiscernível a modifica "pouco", porque justamente um indiscernível não acrescenta informações explícitas à situação em que ele é indiscernível.

7. INDISCERNIBILIDADE INTRÍNSECA, OU EM SITUAÇÃO

Indiquei — demonstrei — que ♀, que aos olhos do ontologista é uma parte de *S* indiscernível para um habitante de *S*, não existia em *S* (uma vez que $\sim (♀ \in S)$, mas existia em *S* (♀) (uma vez que $♀ \in S(♀)$). Permanecerá esse múltiplo existente — para um habitante de *S* (♀) — de fato indiscernível para esse mesmo habitante? A questão é crucial, porque estamos à procura de um conceito da indiscernibilidade *intrínseca*, ou seja, um múltiplo efetivamente apresentado numa situação, mas radicalmente subtraído à língua da situação.

A resposta é positiva. O múltiplo ♀ é indiscernível para um habitante de *S* (♀); nenhuma fórmula explícita da língua o separa.

Daremos deste ponto uma demonstração puramente indicativa.

Dizer que ♀, que existe na extensão genérica *S* (♀), permanece indiscernível nela, é dizer que nenhuma fórmula especifica o múltiplo ♀ no universo que essa extensão constitui.

Suponhamos o contrário, isto é, a discernibilidade de ♀. Neste caso existe uma fórmula $\lambda(\pi, \alpha_1, ... \alpha_n)$, com os parâmetros $\alpha_1, ... \alpha_n$, pertencente a S (♀), tal que, para um habitante de *S* (♀), ela *define* o múltiplo ♀. Ou seja:

$$\pi \in \varphi \leftrightarrow \lambda\,(\pi, \alpha_1,...\alpha_n)$$

Mas então é impossível que os parâmetros $\alpha_1,...\alpha_n$ pertençam à situação fundamental S. De fato, ♀ é uma parte de ©, o conjunto das condições, o qual pertence a *S*. Se a fórmula $\lambda\,(\pi, \alpha_1,...\alpha_n)$ *fosse parametrizada em S, visto que S* é uma situação quase completa, e que o axioma de separação é verídico nela, essa fórmula separaria, para um habitante de *S*, a parte ♀ do conjunto existente ©. Disso resultaria que ♀ existe em *S* (pertence a *S*) e, além disso, é discernível nela. Ora, sabemos que ♀, parte genérica, não pode pertencer a *S*.

Conseqüentemente, o *n*-upleto $< \alpha_1,...\alpha_n >$ pertence a *S* (♀), sem pertencer a *S*. Ele faz parte dos múltiplos *suplementares* introduzidos pela nomeação, que é, ela própria, fundada sobre a parte ♀. Vemos que há círculo na pretensa discernibilidade de ♀: a fórmula $\lambda\,(\pi, \alpha 1,...\alpha_n)$ já implica, para a compreensão dos múltiplos $\alpha_1,...\alpha_n$, que saibamos que condições pertencem a ♀.

Ou, mais explicitamente, dizer que nos parâmetros $\alpha_1,...\alpha_n$ há alguns que pertencem a S (♀) sem pertencer a *S* é dizer que os nomes $\mu_1,...\mu_n$ a que esses elementos correspondem não são todos nomes canônicos de elementos de *S*. Ora, se um nome canônico não depende (para seu valor referencial) da descrição considerada (pois $\mathrm{R}_{\varphi}(\mu(\alpha)) = \alpha$ seja ♀ qual for), um nome qualquer depende inteiramente dela. A fórmula que supostamente define ♀ em *S* (♀) pode ser escrita:

$$\pi \in \varphi \leftrightarrow \lambda\,(\pi, \mathrm{R}_{\varphi}(\mu_1),... \mathrm{R}_{\varphi}(\mu_n))$$

pois todos os elementos de *S* (♀) são valores de nomes. Mas, precisamente, para um nome μ_n não canônico, o valor $\mathrm{R}_{\varphi}(\mu_n)$ depende expressamente do fato de se saber que condições, entre as que figuram no nome μ_n, figuram também na parte genérica. De tal modo que "definimos" $\pi \in$ ♀ a partir do saber de $\pi \in$ ♀. Tal "definição" não tem nenhuma chance de fundar o discernimento de ♀, pois ela o pressupõe.

Não existe, portanto, para um habitante de *S* (♀), nenhuma fórmula inteligível em seu universo que possa servir para o discernimento de ♀. Embora esse múltiplo exista em *S* (♀), ele é indiscernível aí. Obtivemos um indiscernível *em situação*, isto é, existente. Em *S* (♀) há pelo menos um múltiplo que tem um ser, mas não nome. Resultado decisivo: a ontologia reconhece a existência de indiscerníveis *em situação*. Que ela os tenha chamado de "genéricos", velho adjetivo com que o jovem Marx tentava caracterizar a humanidade inteiramente subtrativa de que o proletariado era portador, é uma dessas brincadeiras inconscientes com que os matemáticos sabem ornamentar seu discurso técnico.

No indiscernível, que se subtrai a toda nomeação explícita na situação da qual é, no entanto, o operador — tendo-a induzido em excesso da situação fundamental, onde se pensa sua falta —, é preciso reconhecer, quando na primeira situação ele inexiste sob o signo supranumerário ♀, nada menos do que a marca puramente formal do evento cujo ser é sem ser; e quando, na segunda situação, indiscernimos sua existência, nada menos do que o reconhecimento cego, pela ontologia, de um ser possível da verdade.

VIII

O Forçamento: Verdade e Sujeito. Além de Lacan

MEDITAÇÃO TRINTA E CINCO

Teoria do sujeito

Chamo *sujeito* toda configuração local de um procedimento genérico em que uma verdade se sustenta.

No tocante ao que ainda há de metafísica moderna associado ao conceito de sujeito, farei seis observações preliminares.

a. Um sujeito não é uma substância. Se a palavra substância tem um sentido, ela designa um múltiplo contado por um numa situação. Estabeleci que a parte da situação constituída pela reunião-verdadeira de um procedimento genérico não recai sob a lei de conta da situação, e, de maneira geral, é subtraída a todo determinante enciclopédico da linguagem. A indiscernibilidade intrínseca, em que um procedimento genérico acaba por resultar, impede que um sujeito seja substancial.

b. Um sujeito não é, tampouco, um ponto vazio. O nome próprio do ser que é o vazio é inumano e a-subjetivo. É um conceito da ontologia. Além disso, é evidente que um procedimento genérico se realiza como multiplicidade, e não como pontualidade.

c. Um sujeito não é em absoluto a organização de um sentido da experiência. Ele não é uma função transcendental. Se a palavra "experiência" é significativa, ela designa a apresentação como tal. Ora, oriundo do ultra-um eventural qualificado por um nome supranumerário, um procedimento genérico não coincide em absoluto com a apresentação. Convém igualmente diferenciar o sentido e a verdade. Um procedimento genérico realiza a verdade pós-eventural de uma situação, mas esse múltiplo indiscernível que é uma verdade não libera sentido algum.

d. O sujeito não é um invariante da apresentação. O sujeito é *raro*, porquanto o procedimento genérico é uma diagonal da situação. Podemos dizer também: cada sujeito é rigorosamente singular, procedimento genérico de uma situação ela própria singular. O enunciado "há sujeito" é aleatório, não é transitivo ao ser.

e. Todo sujeito é qualificado. Se admitirmos a tipologia da meditação 31, diremos que há sujeito individual à medida que haja amor, sujeito misto à medida que haja arte ou ciência, sujeito coletivo à medida que haja política. Nada de tudo isto é uma necessidade estrutural das situações. *A lei não impõe que haja sujeito.*

f. Um sujeito não é um resultado — como tampouco é uma origem. Ele é o estatuto *local* do procedimento, uma configuração excedentária da situação.

Examinemos agora as chicanas do sujeito.

1. A SUBJETIVAÇÃO: INTERVENÇÃO E OPERADOR DE CONEXÃO FIEL

Indiquei, na meditação 23, a existência de um problema de "dupla origem" quanto aos procedimentos de fidelidade. Há o nome do evento, resultado da intervenção, há o operador de conexão fiel, que regra o procedimento e institui a verdade. Em que medida o operador depende do nome? E o surgimento desse operador não será um segundo evento? Tomemos um exemplo. No cristianismo, a Igreja é aquilo através do qual são avaliadas as conexões e desconexões com o evento-Cristo, originalmente nomeado "morte de Deus"(*cf.* meditação 21). Como diz Pascal, a Igreja é então, propriamente, "a história da verdade", pois ela é o operador de conexão fiel, e sustenta o procedimento genérico "religioso". Mas qual é a ligação entre a Igreja e o Cristo — ou a morte de Deus? Este ponto está em perpétuo debate e (exatamente como o debate sobre a ligação entre Partido e Revolução) deu lugar a todos os cismas, a todas as heresias. O operador de conexão fiel está sempre sob a suspeita de ser ele próprio originalmente infiel ao evento de que se prevalece.

Chamo *subjetivação* a emergência de um operador, consecutiva a uma nomeação interveniente. A subjetivação está na forma do Dois. Ela está voltada para a intervenção nas paragens do sítio eventural. Mas está voltada também para a situação, por sua coincidência com a regra de avaliação e de proximidade que funda o procedimento genérico. A subjetivação é a nomeação interveniente *a partir da situação*, ou seja, a regra dos efeitos intra-situacionais do lançamento em circulação de um nome supranumerário. Diremos que a subjetivação é uma *conta especial*, distinta da conta-por-um em que se ordena a apresentação, como da reduplicação estatal. Pois ela conta o que está fielmente conectado com o nome do evento.

A subjetivação, configuração singular de uma regra, subsume o Dois que ela é na ausência de significação de um nome próprio. São Paulo para a Igreja, Lenin para o Partido, Cantor para a ontologia, Schönberg para a música, mas também Simão, Bernardo ou Clara, se eles declaram um amor: todos são designações, pelo um de um nome próprio, da cisão subjetivante entre o nome de um evento (morte de Deus, revolução, múltiplos infinitos, destruição do sistema tonal, encontro) e o acionamento de um procedimento genérico (Igreja cristã, bolchevismo, teoria dos conjuntos, serialismo, amor singular). O nome próprio designa aqui que o sujeito, enquanto configuração situada e local, não é nem a intervenção nem o operador de fidelidade, mas o advento do Dois deles, ou seja, a incorporação do evento à situação no modo de um procedimento genérico. A absoluta singularidade, subtraída ao sentido, desse Dois é *mostrada* pela in-significância do nome próprio. É claro, porém, que essa in-significância lembra também que o que foi convocado pela nomeação interveniente é o vazio, que é ele mesmo o nome próprio do ser. A subjetivação é o nome próprio em situação desse nome próprio geral. Ela é uma ocorrência do vazio.

A abertura de um procedimento genérico funda, em perspectiva, a reunião de uma verdade. A subjetivação é, assim, aquilo pelo qual uma verdade é possível. Ela orienta o evento rumo à verdade da situação para a qual esse evento é evento. Ela abre caminho para que o ultra-um eventural se disponha segundo essa multiplicidade indiscernível, ou subtraída à enciclopédia sábia, que é uma verdade. Assim o nome próprio carrega vestígio tanto do ultra-um quanto do múltiplo, sendo aquilo pelo que o um advém ao outro, enquanto trajetória genérica de uma verdade. Lenin é, ao mesmo tempo, a revolução de outubro (vertente eventural) e o leninismo, multiplicidade-verdadeira da política revolucionária durante meio século. Assim também, Cantor é, ao mesmo tempo, uma loucura, que exige o pensamento do múltiplo puro, e articula em seu vazio a infinita prodigalidade do ser-enquanto-ser, e o processo de reconstrução integral da discursividade matemática, até Bourbaki e mais além. É que o nome próprio contém, ao mesmo tempo, a nomeação interveniente e a regra de conexão fiel.

A subjetivação, nó aporético de um nome em excesso e de uma operação não-sabida, é o que *traça* em situação o devir múltiplo do verdadeiro, a partir do ponto não-ente em que o evento convocou o vazio, e se interpôs entre o vazio e si mesmo.

2. O ACASO, DE QUE SE TECE TODA VERDADE, É A MATÉRIA DO SUJEITO

Se consideramos o estatuto local de um procedimento genérico, constatamos que ele é tributário do simples encontro. Estando o nome e_x do evento fixado, os gestos minimais do procedimento fiel, positivos ($e_x \square \gamma$) ou negativos ($\sim(e_x \square \gamma)$, e as investigações — conjuntos finitos de tais gestos — dependem dos termos da situação que o procedimento encontra a partir do sítio eventural, que é o lugar das primeiras avaliações de proximidade (esse sítio pode ser a Palestina, para os primeiros cristãos, ou o universo sinfônico de Mahler para Schönberg). De fato, o operador de conexão fiel prescreve que tal ou tal termo da situação esteja, ou não esteja, ligado ao nome supranumerário do evento. Em contrapartida, não prescreve de maneira alguma que seja preciso examinar tal termo antes de tal outro, ou de preferência a tal outro. Assim, o procedimento é regrado em seus efeitos, mas inteiramente aleatório em sua trajetória. A única evidência empírica na matéria é que esse trajeto se inicia nas cercanias do sítio eventural. Todo o resto é sem lei. Há, portanto, no percurso do procedimento, um acaso essencial. Esse acaso *não é legível em seu resultado*, que é uma verdade, pois uma verdade é a reunião ideal de "todas" as avaliações; é uma parte *completa* da situação. Mas o sujeito não coincide com esse resultado. Localmente, só há encontros ilegais, pois nada obriga, nem no nome do evento nem no operador de conexão, que tal termo seja investigado em tal momento e em tal lugar. Se chamamos *matéria do sujeito* os termos submetidos a investigação num momento dado do procedimento genérico, essa matéria, enquanto múltipla, é sem relação determinável com a regra que distribui os índices positivos (conexão estabelecida) e os índices negativos (desconexão). Pensado em sua operação, o sujeito é qualificável, embora singular: ele se decompõe em um nome (e_x) e um operador ($\square$). Pensado em seu ser-múltiplo, ou seja, os termos que figuram, com seus índices, nas investigações efetivas, o sujeito é inqualificável, uma vez que seus termos são arbitrários no tocante à dupla qualificação que é a sua.

Poder-se-ia fazer a seguinte objeção: eu disse (meditação 31) que toda apresentação finita recai sob um determinante enciclopédico. Nesse sentido, todo estado *local* do procedimento — logo, todo sujeito , realizando-se como sucessão finita de investigações finitas, é um objeto do saber. Não haverá aí uma qualificação, aquela que manejamos sob o nome próprio, quando falamos do teorema de Cantor ou do *Pierrot lunaire* de Schönberg? Pois as obras e enunciados são, de fato, as investigações de certos procedimentos genéricos. Se o sujeito é puramente local, ele é finito, e sua matéria, ainda que aleatória, é dominada por um saber. Essa aporia é aquela, clássica, da finitude dos empreendimentos humanos. Só uma verdade é infinita, mas o sujeito não é coextensivo a ela. É por todos os lados que a verdade do cristianismo — ou da música contemporânea, ou das "matemáticas modernas" — ultrapassa o suporte finito das subjetivações nomeadas são Paulo, Schönberg ou Cantor, ainda que essa verdade proceda apenas da reunião das investigações, sermões, obras, enunciados, em que se efetuam esses nomes.

Esta objeção nos permite apreender, da maneira mais próxima possível, aquilo de que se trata sob o nome de sujeito. Sem dúvida, uma investigação é um objeto possível do saber. Mas a *efetuação* da investigação, o investigando da investigação, não o é, pois é por acaso que os termos que nele são avaliados pelo operador de conexão fiel se encontram apresentados no múltiplo finito que é a investigação. Sem dúvida, o saber pode, *a posteriori*, enumerar os componentes da investigação, pois eles são em número finito. Como ele não pode, no próprio ato, antecipar nenhum sentido de seu reagrupamento singular, ele não poderia coincidir com o sujeito, do qual todo o ser é encontrar os termos num trajeto militante aleatório. O saber, tal como disposto na enciclopédia, jamais encontra nada. Ele pressupõe a apresentação, e a representa na língua por discernimento e julgamento. Em contrapartida, o que constitui o sujeito é encontrar sua matéria (os termos da investigação) sem que nada em sua forma (o nome do evento e o operador de fidelidade) ordene essa matéria. Se o sujeito não tem outro ser-em-situação afora os termos múltiplos que encontra e avalia, sua essência, por ter de incluir o acaso desses encontros, é muito mais o trajeto que os liga. Ora, esse trajeto, incalculável, não recai sob nenhum determinante da enciclopédia.

Há, entre o saber dos reagrupamentos finitos, sua discernibilidade de princípio, e o sujeito do procedimento fiel, essa diferença-indiferente que distingue o resultado (múltiplos finitos da situação) e a trajetória parcial de que esse resultado é uma configuração local. O sujeito está "entre" os termos que o procedimento reagrupa, ao passo que o saber é a totalização retrospectiva deles.

O sujeito é propriamente separado do saber pelo acaso. Ele é o acaso vencido termo a termo, mas essa vitória, subtraída à língua, só se consuma como verdade.

3. SUJEITO E VERDADE: INDISCERNIBILIDADE E NOMEAÇÃO

A uma-verdade, que junta ao infinito os termos investigados positivamente pelo procedimento fiel, é indiscernível na linguagem da situação (meditação 31). Ela é uma parte genérica dessa situação, uma vez que é uma excrescência imutável, da qual todo o ser é reagrupar termos apresentados. Ela é verdade justamente por fazer um sob o

predicado único da pertença, e por não ter, assim, nenhuma relação senão com o ser da situação.

Uma vez que o sujeito é uma configuração *local* do procedimento, é claro que a verdade é igualmente indiscernível "para ele". Pois a verdade é global. "Para ele" quer dizer exatamente isto: um sujeito, que efetua uma verdade, não é, contudo, comensurável a ela, pois ele é finito, e a verdade é infinita. Além disso, o sujeito, sendo interno à situação, não pode conhecer, isto é, encontrar, senão termos ou múltiplos apresentados (contados por um) nessa situação. Ora, uma verdade é uma parte inapresentada da situação. Por fim, o sujeito não pode *fazer língua* senão de combinações entre o nome supranumerário do evento e a linguagem da situação. Não é, de modo algum, assegurado que essa língua baste para o discernimento de uma verdade, a qual é, de todo modo, indiscernível apenas com os recursos da linguagem da situação. É absolutamente necessário abandonar toda definição do sujeito que supusesse conhecer a verdade, ou que estaria ajustada a ela. Sendo o momento local da verdade, o sujeito falha em sustentar sua adjunção global. Toda verdade é transcendente ao sujeito, precisamente porque todo o ser deste é sustentar sua efetuação. O sujeito não é consciência, nem inconsciência, do verdadeiro.

A relação singular de um sujeito com a verdade, cujo procedimento ele sustenta, é a seguinte: o sujeito crê que há uma verdade, e essa crença está na forma de um saber. Chamo *confiança* essa crença sábia.

Que significa a confiança? O operador de fidelidade discerne localmente, por investigações finitas, as conexões e desconexões dos múltiplos da situação com o nome do evento. Esse discernimento é uma *verdade aproximativa*, pois os termos investigados positivamente estão por vir numa verdade. Esse "por vir" é a peculiaridade do sujeito que julga. A crença é, aqui, o por-vir sob o *nome* de verdade. Sua legitimidade procede do fato de que o nome do evento que suplementou a situação de um múltiplo paradoxal circula nas investigações como aquilo a partir do qual o vazio, ser latente e errante da situação, foi convocado. Uma investigação finita detém, portanto, de maneira ao mesmo tempo efetiva e fragmentária, o ser-em-situação da própria situação. Esse fragmento pronuncia materialmente o por-vir, pois, embora detectável pelo saber, ele é o fragmento de um indiscernível. A crença é somente isso: que o acaso dos encontros não foi reunido em vão pelo operador de conexão fiel. Promessa ganha pelo ultra-um eventural, a crença representa a genericidade do verdadeiro como detida na finitude local das etapas de seu trajeto. Nesse sentido, o sujeito é confiança em si mesmo, isto é, ele não coincide com a discernibilidade *a posteriori* de seus resultados fragmentários. Uma verdade é formulada como determinação infinita de um indiscernível da situação, que é o resultado global intra-situacional do evento.

Que essa crença esteja na forma de um saber resulta que *todo sujeito gera nomeações*. Empiricamente, este ponto é comprovado. O que podemos associar mais explicitamente aos nomes próprios que designam uma subjetivação é um arsenal de palavras que compõem a matriz desdobrada das detecções fiéis. Pensemos em "fé", "caridade", "sacrifício", "salvação" (são Paulo), ou em "partido", "revolução", "política" (Lenin), ou em "conjuntos", "ordinais", "cardinais" (Cantor), e em tudo o que depois articula, ramifica, estratifica esses vocábulos. Qual é a função própria desses vocábulos? Designam somente termos apresentados na situação? Nesse caso, seriam redundantes

quanto à linguagem estabelecida da situação. Podemos, de resto, distinguir a seita ideológica do procedimento genérico de uma verdade, porquanto os vocábulos da primeira nada mais fazem do que se pôr no lugar, por deslocamentos sem significação, daqueles que a situação declara convenientes. Em contrapartida, os nomes utilizados pelo sujeito, que sustenta a configuração local de uma verdade genérica, *não têm em geral referente na situação*. Portanto, não reduplicam a linguagem estabelecida. Mas, nesse caso, para que servem? São palavras que, por certo, designam termos, mas termos que "terão sido" apresentados numa *nova* situação, aquela que resulta da adjunção à situação de uma verdade (indiscernível) dessa situação.

A crença se alimenta do fato de que, com os recursos da situação, de seus múltiplos, de sua linguagem, o sujeito gera nomes cujo referente está no futuro do pretérito. A tais nomes "terão sido" atribuídos um referente, ou uma significação, quando terá advindo a situação em que o indiscernível, que está somente representado (ou incluído), é enfim apresentado como uma verdade da situação primeira.

Na superfície da situação, um procedimento genérico se assinala sobretudo por essa *aura* nominal que cerca sua configurações finitas, isto é, o sujeito. Aquele que não é apreendido na extensão do trajeto finito do procedimento — que não foi investigado positivamente quanto à sua conexão ao evento — considera, em geral, que esses nomes são vazios. Sem dúvida, ele os *reconhece*, pois esses nomes são fabricados a partir de termos da situação. Os nomes de que um sujeito se cerca não são indiscerníveis. Mas a testemunha exterior, constatando que esses nomes são em sua maioria desprovidos de referente na situação tal como ela é, considera que eles compõem uma língua arbitrária e sem conteúdo. É por isso que o discurso de toda política revolucionária é visto como utópico (não realista); uma revolução científica é acolhida com ceticismo, ou considerada como uma abstração sem experiência; a conversa dos apaixonados é descartada como loucura infantil pelas pessoas sensatas. Ora, essas testemunhas têm razão em certo sentido. Os nomes que o sujeito gera — ou antes, compõe — estão pendentes, quanto à sua significação, do por-vir de uma verdade. Sua aplicação local é de sustentar a crença, uma vez que os termos investigados positivamente designam, ou descrevem, uma aproximação de uma nova situação, onde terá sido apresentada a verdade da situação efetiva. Todo sujeito pode, assim, ser detectado pela emergência de uma língua, interna à situação, mas cujos referentes-múltiplos estão *sob a condição* de uma parte genérica ainda não acabada.

Ora, um sujeito está separado dessa parte genérica (dessa verdade) por uma sucessão infinita de encontros fortuitos. É inteiramente impossível antecipar, ou representar, uma verdade, pois ela só advém no correr das investigações, as quais não são calculáveis, sendo regidas, quanto à sua sucessão, unicamente pelo encontro dos termos da situação. Disto decorre que, do ponto de vista do sujeito, o referencial dos nomes permanece pendente para sempre da condição inacabável de uma verdade. Só é possível dizer que, *se* tal ou tal termo, quando tiver sido encontrado, se revelar positivamente conectado com o nome do evento, *então* tal ou tal nome terá verossimilmente tal referente, pois a parte genérica, que permanece indiscernível na situação, terá tal ou tal configuração, ou propriedade parcial. Um sujeito é aquilo que se serve dos nomes para fazer hipóteses sobre a verdade. Mas, uma vez que *ele próprio* é uma configuração finita do procedimento genérico do qual uma verdade resulta, podemos igualmente sustentar

que um sujeito se serve dos nomes para fazer hipóteses sobre si mesmo, "si mesmo" querendo dizer: o infinito do qual ele é o finito. A língua é aqui a ordem fixa em que uma finitude se exercita em supor, sob a condição do infinito que ela efetua, um referencial por-vir. Ela é o ser mesmo da verdade, na combinação das investigações finitas atuais e do futuro do pretérito de uma infinidade genérica.

Seria fácil comprovar que é esse o estatuto dos nomes do gênero "fé", "salvação", "comunismo", "transfinito", "serialismo", ou dos nomes que uma declaração de amor utiliza. Constataremos que esses nomes podem suportar o futuro do pretérito de uma verdade (religiosa, política, matemática, musical, existencial), uma vez que combinam investigações locais (sermões, enunciados, obras, mensagens) e nomes desviados, ou refundidos, disponíveis na situação. Eles *deslocam* as significações estabelecidas, para deixar vazio o referente, o qual terá sido preenchido se a verdade advir como situação nova (o reino de Deus, a sociedade emancipada, a matemática absoluta, uma nova ordem musical de amplitude comparável à ordem tonal, a vida inteira apaixonada, etc.).

Um sujeito é aquilo que faz face à indiscernibilidade genérica de uma verdade, que ele efetua na finitude discernível, por uma nomeação cujo referente está no futuro do pretérito de uma condição. Um sujeito é, assim, pela graça dos nomes, ao mesmo tempo o *real* do procedimento (o investigando das investigações) e a *hipótese* daquilo que seu inacabável resultado introduziria de novidade na apresentação. Um sujeito nomeia no vazio o universo por-vir que se obtém porque uma verdade indiscernível suplementa a situação. Ao mesmo tempo, ele é o real finito, a etapa local, dessa suplementação. A nomeação só é vazia por estar plena do que esboça sua própria possibilidade. Um sujeito é a autonímia de uma língua vazia.

4. VERIDICIDADE E VERDADE DO ÂNGULO DO PROCEDIMENTO FIEL: O FORÇAMENTO

Estando a língua de que um sujeito se cerca separada de seu universo real por acasos ilimitados, que sentido pode haver em declarar verídico tal ou tal enunciado pronunciado nessa língua? A testemunha exterior, o homem do saber, declara necessariamente que esses enunciados são desprovidos de sentido ("hermetismo de uma língua política", *"slogans"* no caso de um procedimento político, etc.). Significante sem nenhum significado. Deslizamento sem ponto de basta. De fato, o sentido de uma língua-sujeito está *sob condição*. Forçado a se referir apenas ao que a situação apresenta, e, no entanto, ligado ao futuro do pretérito da existência de um indiscernível, um enunciado que é composto pelos nomes da língua-sujeito só tem um valor significante hipotético. Do interior do procedimento fiel, ele ressoa assim: "*Se* suponho que a indiscernível verdade contém, ou apresenta, tal ou tal termo aleatoriamente submetido à investigação, *então* tal enunciado da língua-sujeito terá tido tal sentido, e terá sido (ou não) verídico." Digo "terá sido", pois a veridicidade em questão é relativa a essa *outra* situação por-vir em que uma verdade da primeira (uma parte indiscernível) terá sido apresentada.

Um sujeito pronuncia sempre o sentido no futuro do pretérito. O que está *presente* são, por um lado, os termos da situação e, por outro, os nomes da língua-sujeito. Mas esta distinção ainda é artificial, pois os nomes, sendo eles mesmos apresentados (embora

vazios), *são* termos da situação. O que excede a situação é o sentido referencial dos nomes, o qual só existe na retroação da *existência* (logo da apresentação) de uma parte indiscernível da situação. Portanto, podemos dizer: tal enunciado da língua-sujeito terá sido verídico, se a verdade for tal ou tal.

Mas desse "tal ou tal" de uma verdade, o sujeito controla apenas, porque ele o é, o fragmento finito constituído pelo estado presente das investigações. Tudo mais depende da confiança, ou crença sábia. Será isso suficiente para a formulação legítima de uma hipótese de conexão entre o que uma *verdade* apresenta e a *veridicidade* de um enunciado referente aos nomes da língua-sujeito? O inacabamento infinito de uma verdade não impediria que pudéssemos, *do interior* da situação, avaliar a veridicidade por-vir de um enunciado cujo universo referencial está pendente do acaso, ele próprio por-vir, dos encontros, e, portanto, das investigações?

Quando Galileu enuncia o princípio de inércia, ele ainda está separado da verdade da nova física por todos esses acasos que se nomeiam como sujeitos Descartes ou Newton. Como pode ele, com os nomes que fabrica ou desloca, por que os tem na mão ("movimento", "proporções iguais", etc.), supor a veridicidade de seu princípio *para* essa situação por-vir que é o estabelecimento da ciência moderna, ou seja, a suplementação de sua situação por essa parte indiscernível e inacabável que devemos chamar "física racional"? Da mesma maneira, quando Schönberg suspende radicalmente as funções tonais, que veridicidade *musical* pode ele atribuir às notas e aos timbres que prescreve em sua partitura, em relação a essa parte ainda hoje quase indiscernível da situação que chamamos "música contemporânea"? Se os nomes são vazios, e o referencial está suspenso, qual é o critério, do ângulo das configurações finitas do procedimento genérico, da veridicidade?

É aí que entra em cena o que, de fato, devemos chamar uma *lei fundamental do sujeito*, que é também uma lei do futuro do presente. Esta lei é a seguinte: se um enunciado da língua-sujeito é tal que ele terá sido verídico para uma situação de que adveio uma verdade, é porque existe *um* termo da situação que ao mesmo tempo pertence a essa verdade (pertence à parte genérica que *é* essa verdade) e mantém com os nomes postos em jogo no enunciado uma relação particular. Esta relação depende dos determinantes enciclopédicos da situação (do saber). A lei implica, portanto, que se pode *saber*, na situação em que se desdobra o procedimento genérico pós-eventural, se um enunciado da língua-sujeito tem ou não chance de ser verídico na situação que acrescenta à primeira uma verdade desta. Basta comprovar a existência de *um* termo ligado ao enunciado em questão por uma relação que seja, ela mesma, discernível na situação. Se tal termo existir, então sua pertença à verdade (à parte indiscernível que é o ser-múltiplo de uma verdade) imporá na *nova* situação a veridicidade do enunciado inicial.

Existe uma versão ontológica dessa lei, descoberta por Cohen, cujas linhas gerais serão expostas na meditação 36. Mas sua importância é tal que é preciso detalhar-lhe o conceito, e ilustrá-la com exemplos, na medida do possível.

Comecemos com uma caricatura. No quadro do procedimento científico que é a astronomia newtoniana, posso, diante das perturbações observáveis da trajetória de certos planetas, enunciar: "Um planeta ainda inobservado inflecte por atração as trajetórias." O operador de conexão aqui é o puro *cálculo*, combinado às observações

existentes. É certo que *se* esse planeta existe (no sentido de que a observação — pois ela se aperfeiçoa — acaba por encontrar um objeto que classifica, de fato, entre os planetas), *então* o enunciado "existe um planeta suplementar" terá sido verídico no universo constituído pelo sistema solar suplementado pela astronomia científica. Há dois outros casos possíveis:

— que seja impossível justificar as aberrações de trajetória pela suposição da pertença de um planeta suplementar ao sistema solar (isto, *antes* dos cálculos), e que não se saiba que outra hipótese formular quanto à causa dessas aberrações;

— que o planeta não exista.

Nos dois casos, o que se passa? No primeiro, não tenho à minha disposição o *saber* de uma relação fixa (calculável) entre o enunciado "alguma coisa inflecte as trajetórias", composto dos nomes da ciência (mas "alguma coisa" quer dizer que um desses nomes é vazio), e *um* termo da situação, especificável (um planeta dotado de uma massa calculável), cuja existência no sistema solar, tal como cientificamente observável (logo, esse sistema, mais sua verdade), daria sentido e veridicidade a meu enunciado. No segundo caso, essa relação existe (os cálculos científicos permitem concluir que esse "alguma coisa" deve ser um planeta), mas não *encontro* na situação um termo que a valide. Disso se segue que meu enunciado "ainda" não é verídico quanto à astronomia.

Esta imagem ilustra dois traços da lei fundamental do sujeito:

— Como a relação sábia entre *um* termo e um enunciado da língua-sujeito deve existir na enciclopédia da situação, é possível que *nenhum* termo valide essa relação, para um enunciado dado. Neste caso, não tenho nenhum meio de antecipar a veridicidade, do ângulo do procedimento genérico.

É possível também que exista, de fato, um termo da situação que sustente com um enunciado da língua-sujeito a relação sábia em questão, mas que eu ainda não o tenha investigado, de sorte que ignoro se ele pertence, ou não, à parte indiscernível que é a verdade que resulta, no infinito, do procedimento genérico. Nesse caso, a veridicidade do enunciado está *suspensa*. Permaneço dela separado pelo acaso do trajeto das investigações. Posso, contudo, antecipar o seguinte: *se* eu o encontrar, e se ele se revelar conexo com o nome do evento, portanto pertencente ao ser-múltiplo indiscernível de uma verdade, *então*, na situação por vir onde existe essa verdade, o enunciado terá sido verídico.

Fixemos o vocabulário. Chamarei *forçamento* a relação implicada na lei fundamental do sujeito. Que um termo da situação *force* um enunciado da língua-sujeito quer dizer que a veridicidade desse enunciado na situação por-vir equivale à pertença desse termo à parte indiscernível que resulta do procedimento genérico. Portanto, que esse termo, ligado ao enunciado pela relação de forçamento, pertence à verdade. Ou que, encontrado pelo trajeto aleatório do sujeito, esse termo foi investigado *positivamente* quanto à sua conexão com o nome do evento. Um termo força um enunciado se sua conexão positiva com o evento força o enunciado a ser verídico na nova situação (a situação suplementada por uma verdade indiscernível). O forçamento é uma relação *verificável pelo saber*, pois ela incide sobre um termo da situação (que é, portanto, apresentado, e nomeado na linguagem da situação) e um enunciado da língua-sujeito (cujos nomes estão "bricolados" com os múltiplos da situação). O que *não* é verificável

pelo saber é se o termo que força um enunciado pertence ou não ao indiscernível. Isso depende unicamente do acaso das investigações.

No tocante aos enunciados que são formuláveis na língua-sujeito — e cujo referente, quero lembrar, e, portanto, cujo universo de sentido, está pendente do infinito (é *para* esse sentido pendente que há forçamento da veridicidade) —, podemos repertoriar três possibilidades, todas elas discerníveis pelo saber no interior da situação, não envolvendo, portanto, nenhuma pressuposição quanto à parte indiscernível (à verdade):

a. o enunciado não é forçável: não mantém a relação de forçamento com *nenhum* termo da situação. Fica, por isso, excluído que ele possa ser verídico, seja a verdade qual for;

b. o enunciado é universalmente forçável: mantém a relação de forçamento com *todos* os termos da situação. Como muitos desses termos (uma infinidade) figurarão na verdade, seja ela qual for, o enunciado será sempre verídico em toda situação por-vir;

c. o enunciado é forçável por alguns termos, mas não por outros. Tudo depende, quanto ao futuro do presente da veridicidade, do acaso das investigações. Se e quando *um* termo que força o enunciado tiver sido investigado positivamente, então o enunciado será verídico na situação por-vir em que o indiscernível, a que esse termo pertence, suplementa a situação para a qual ele é indiscernível. Mas este caso não é assegurado *factualmente* (pois posso ainda estar separado de tal investigação por incontáveis acasos), nem *em princípio* (pois os termos forçadores podem ser investigados negativamente, e, portanto, não figurar na verdade). Neste caso, o enunciado não é forçado a ser verídico.

Um sujeito é um avaliador local de enunciados autonímicos, que ele sabe serem, no tocante à situação por-vir — logo, do ângulo do indiscernível —, ou certamente errôneos, ou possivelmente verídicos, mas pendentes do terá-tido-lugar de *uma* investigação positiva.

Tentemos tornar sensível o forçamento e a distribuição das avaliações.

O enunciado de Mallarmé: "O ato poético consiste em ver de repente que uma idéia se fraciona em muitos motivos iguais, em valor, e em agrupá-los" é um enunciado da língua-sujeito, autonímico do estado de uma configuração finita do procedimento genérico poético. O universo referencial deste enunciado, em particular o valor significante das palavras "idéia" e "motivos", está pendente desse indiscernível da situação literária que é um estado da poesia que estaria além da "crise do verso". As prosas e poemas de Mallarmé — e de outros — são investigações cuja reunião define esse indiscernível como verdade da poesia francesa após Hugo. Uma configuração local desse procedimento é um sujeito (por exemplo, o que o significante "Mallarmé" designa em pura apresentação). O forçamento é o que um saber pode discernir da relação entre o enunciado acima e tal ou tal poema (ou coletânea), do que se induz que, se o poema for mesmo "representativo" da verdade poética pós-hugoana, o enunciado concernente ao ato poético será verificável em saber, logo verídico, na situação por-vir em que essa verdade existe (logo, num universo em que a "nova poesia", posterior à crise do verso, é efetivamente apresentada, e não mais anunciada). É claro que tal poema deve ser o vetor de relações discerníveis, na situação, entre ele mesmo e, por exemplo, as palavras, originalmente vazias, como "idéia" ou "motivo". A existência desse *único* poema, do

qual o que ele possui de encontro, avaliado positivamente, garantiria a veridicidade do enunciado "o ato poético, etc." em toda situação poética por-vir que o contém, é chamada por Mallarmé de "O livro". Mas, em suma, o estudo sábio de *Um lance de dados...*, na meditação 19, vale como demonstração de que a investigação do que esse texto é encontra, de fato, um termo que, ao menos, força a ser verídico que o desafio de um poema moderno seja o motivo de uma idéia (em última análise, a própria idéia de evento). A relação de forçamento é detida aqui pela análise do texto.

Consideremos agora o enunciado: "A fábrica é um lugar político." Este enunciado está na língua-sujeito do procedimento político pós-marxista-leninista. O universo referencial deste enunciado exige o advento desse indiscernível da situação que é a política num modo não parlamentar e não stalinista. As investigações são as investigações e intervenções militantes de fábrica. Podemos determinar *a priori* (no conhecimento) que operários, sítios-fábricas, subsituações forçam o enunciado acima a ser verídico em todo universo onde tiver sido estabelecida a existência de um modo político atualmente indiscernível. É possível que o procedimento esteja no ponto em que os operários tenham sido positivamente investigados, e em que a veridicidade por-vir do enunciado está garantida. É possível que não, mas a conclusão a tirar daí é somente a de que é preciso levar adiante o acaso dos encontros, e manter o processo. A verdade está apenas em suspenso.

A contrario, se examinamos a reação musical neoclássica entre as duas guerras, podemos constatar que nenhum termo da situação musical, definida em sua própria língua por essa corrente, pode forçar a veridicidade do enunciado "a música é essencialmente tonal". As investigações (as obras neoclássicas) podem se suceder ao infinito: nenhuma encontra nada que possamos saber, Schönberg tendo existido, que esteja em relação de forçamento com esse enunciado. Aqui, apenas o saber decide a questão, o que se diz também: o procedimento neoclássico *não é genérico* (de fato, ver meditação 29, ele é construtivista).

Em última análise, um sujeito está no cruzamento, por sua língua, do saber e da verdade. Configuração local de um procedimento genérico, ele está no suspenso do indiscernível. Capaz de forçar condicionalmente a veridicidade de um enunciado de sua língua por uma situação por-vir, aquela onde a verdade existe, ele é o sábio de si mesmo. Um sujeito é um saber suspenso por uma verdade de que ele é o momento finito.

5. A PRODUÇÃO SUBJETIVA: DECISÃO DE UM INDECIDÍVEL, DESQUALIFICAÇÃO, PRINCÍPIO DOS INEXISTENTES

Apreendido em seu ser, o sujeito não é senão a finitude do procedimento genérico, os efeitos locais de uma fidelidade eventural. O que ele "produz" é a própria verdade, parte indiscernível da situação, mas a infinidade dessa verdade o transcende. É abusivo dizer que uma verdade é uma produção subjetiva. Um sujeito é, antes, *capturado* na fidelidade ao evento, e *suspenso* à verdade, da qual o acaso o separa para sempre.

No entanto, o forçamento autoriza descrições parciais do universo por-vir em que uma verdade suplementa a situação, pois é possível saber, sob condição, que enunciados têm chance de ser verídicos nessa situação. Um sujeito avalia a *novidade* da situação

por-vir, se não pode avaliar seu ser. Vejamos três exemplos dessa capacidade, e também de seu limite.

a. Suponhamos que um enunciado da língua-sujeito seja tal que certos termos o forcem e que outros forcem sua negação. Podemos saber que esse enunciado é indecidível na situação. De fato, se ele fosse verídico (ou errôneo) para a enciclopédia em seu estado atual, isso quereria dizer que, de todo modo, nenhum termo *da situação* o poderia tornar errôneo (ou verídico). Ora, este deveria ser o caso, se ele é forçável tanto positiva quanto negativamente. Podemos dizer também que não temos nenhuma chance de fazer variar a veridicidade estabelecida de um enunciado, acrescentando a uma situação uma verdade dessa situação, pois isso significaria que, *na verdade*, esse enunciado não seria verídico na situação. Ora, a verdade é subtraída ao saber, ela não o contradiz. Disto decorre que esse enunciado é indecidível na enciclopédia da situação: é impossível, apenas com os recursos existentes do saber, decidir se ele é verídico ou errôneo. É possível, portanto, que o acaso das investigações, a natureza do evento, a do operador de fidelidade, redundem em que o enunciado terá sido verídico na situação por-vir (se investigamos positivamente um termo que força sua afirmação), ou que terá sido errôneo (se investigamos positivamente um termo que força sua negação), ou que terá permanecido indecidível (se os temos que o forçam, negativa ou positivamente, são todos investigados como desconectados do nome do evento, e, portanto, *nada* o força na verdade que resulta de tal procedimento). Os casos produtivos são evidentemente os dois primeiros, em que um enunciado indecidível da situação terá sido decidido para a situação por-vir em que a indiscernível verdade é apresentada.

Esta decisão o sujeito pode avaliar. Basta que, na configuração finita do procedimento, que é seu ser, figure uma investigação em que um termo que força o enunciado, num sentido ou num outro, é constatado conexo com o nome do evento. Esse termo pertence, portanto, à indiscernível verdade, e, como ele força o enunciado, *sabemos* que esse enunciado terá sido verídico (ou errôneo) na situação que resulta da adjunção desse indiscernível. Nessa situação, isto é, *em verdade*, o enunciado indecidível terá sido decidido. É notável, porque isso concentra a historicidade aleatória da verdade, que essa decisão possa, sem inconseqüência, ser positiva (verídica) ou negativa (errônea). De fato, isso depende da trajetória das investigações e do princípio de avaliação que o operador de conexão fiel concentra. *Acontece* que tal enunciado indecidível é decidido em tal sentido.

Essa capacidade é tão importante que é possível dar de um sujeito a seguinte definição: o que decide um indecidível a partir de um indiscernível. Ou, o que força uma veridicidade, segundo a suspensão de uma verdade.

b. Uma vez que a situação por-vir se obtém por suplementação (uma verdade, que era uma excrescência indiscernível representada e não apresentada, advém à apresentação), todos os múltiplos da situação fundamental são também apresentados na nova situação. Eles não podem desaparecer *em razão de a situação nova ser nova*. Se eles desaparecem, é *segundo* a antiga situação. Devo dizer que, em *Teoria do sujeito*, eu havia me perdido um pouco no tema da destruição. Ainda sustentava a idéia de um vínculo essencial entre destruição e novidade. Empiricamente, a novidade (política, por exemplo) se acompanha de destruição. Mas é preciso compreender que esse acompanhamento não está ligado à novidade intrínseca, a qual é sempre, ao contrário, uma

suplementação por uma verdade. *A destruição é o efeito antigo da suplementação nova no antigo.* Podemos certamente saber a destruição, para isso basta a enciclopédia da situação primeira. Uma destruição não é verdadeira, ela é sábia. Matar alguém sempre diz respeito ao estado (antigo) das coisas; não pode ser uma exigência da novidade. Um procedimento genérico circunscreve uma parte indiscernível, ou subtraída ao saber, e é apenas se estiver fundido com a enciclopédia que ele se crê autorizado a pensar essa operação como a do não-ser. Se confundimos indiscernibilidade e poder da morte, falhamos em sustentar o processo da verdade. A autonomia do procedimento genérico exclui todo pensamento em termos de "relações de força". Uma "relação de força" é um julgamento da enciclopédia. O que autoriza um sujeito é o indiscernível, o genérico, cujo advento suplementar atesta o efeito global de um evento. Não há nenhuma ligação entre decidir um indecidível e suprimir uma apresentação.

Pensada segundo sua novidade, a situação por-vir apresenta tudo o que a situação atual apresenta, mas, *além disso*, apresenta uma verdade e, por conseqüência, apresenta incontáveis novos múltiplos.

O que pode sobrevir, no entanto, é a *desqualificação* de um termo. Não é impossível que sejam verídicos na nova situação, o *ser* de cada termo estando a salvo, enunciados como "os últimos serão os primeiros", ou "tal teorema à primeira vista importante será um simples caso particular", ou "o tema não será mais o elemento organizador do discurso musical". Pois a *enciclopédia*, não é invariável. Em particular (como a ontologia o estabelece, *cf.* meditação 36), as avaliações quantitativas, as hierarquias podem ser transtornadas na nova situação. O que opera aí é a interferência do procedimento genérico e dos determinantes enciclopédicos a que ela se subtrai. Os enunciados que qualificam tal ou tal termo o dispõem numa hierarquia, nomeiam seu lugar, são suscetíveis de variação. Distinguiremos, de resto, enunciados "absolutos", que um procedimento genérico não pode deslocar, e enunciados que, por se prenderem a discernimentos artificiais, hierárquicos, e por estarem ligados à instabilidade do quantitativo, podem ser forçados no sentido de uma desqualificação. No fundo, as *contradições* manifestas da enciclopédia não são inalteráveis. O que se manifesta é que, *em verdade*, essas colocações e essas diferenciações não tinham enraizamento legítimo no ser da situação.

Um sujeito é também, portanto, o que dimensiona a possível desqualificação de um múltiplo apresentado. E isso é muito plausível, porque o genérico, ou uma-verdade, sendo uma parte indiscernível, é subtraído aos determinantes do saber, e especialmente rebelde às qualificações mais artificiais. O genérico é *igualitário*, e todo sujeito, em última análise, está obrigado à igualdade.

c. Observemos, por fim, que aquilo cuja qualificação *na nova situação* está ligado a uma inexistência *já* estava qualificado assim na situação antiga. Isto é o que chamarei *o princípio dos inexistentes*. Disse, de fato, que uma verdade, enquanto nova, ou suplementar, não suprimia nada. Se uma qualificação é negativa, é porque constatamos que tal múltiplo não existe na nova situação. Por exemplo, se são verídicos na nova situação os enunciados "ser insuperável em seu gênero", ou "ser absolutamente singular", cuja essência é não ser apresentado nenhum termo que "supere" o primeiro, ou seja idêntico ao segundo, então a inexistência desses termos deveria *já* estar comprovada na primeira situação, pois a suplementação por uma verdade não pode

proceder de uma destruição. Em outras palavras: a inexistência é retroativa. Se eu a constato na situação por-vir, é que *isso já inexistia* na situação primeira.

A vertente positiva do princípio dos inexistentes se diz: um sujeito pode operar uma desqualificação, mas jamais uma dessingularização. O que é singular, em verdade, o era em situação.

Um sujeito é aquilo que, instância finita de uma verdade, efetuação discernida de um indiscernível, língua antônima, força a decisão, desqualifica o desigual, e salva o singular. Por essas três operações, de que só a raridade nos obseda, o evento vem ao ser, cuja insistência ele havia suplementado.

MEDITAÇÃO TRINTA E SEIS

O forçamento: do indiscernível ao indecidível

Assim como não pode sustentar o conceito de verdade (por falta de evento), a ontologia tampouco pode formalizar o de sujeito. O que, em contrapartida, ela pode permitir pensar é o tipo de ser a que corresponde a lei fundamental do sujeito, isto é, o forçamento. Esta é a segunda vertente (após o indiscernível) da revolução intelectual não-sabida introduzida por Cohen. Trata-se, desta vez, de conectar o ser da verdade (os múltiplos genéricos) com o estatuto dos enunciados (demonstráveis ou indemonstráveis). Na ausência de toda temporalidade, portanto de todo futuro do presente composto, Cohen estabelece o esquema ontológico da relação entre o indiscernível e o indecidível. Ele nos mostra, assim, que a existência de um sujeito é compatível com a ontologia. Destrói todas as pretensões do sujeito de se declarar "contraditório" com o regime geral do ser. Embora subtraído ao dizer do ser (a matemática), o sujeito está em possibilidade de ser.

O resultado mais importante a que Cohen chega sobre esse ponto é o seguinte: é possível, numa situação fundamental quase completa, determinar em que condições tal ou tal enunciado é verídico na extensão genérica obtida por adjunção de uma parte indiscernível da situação. A ferramenta dessa determinação é o estudo de certas propriedades dos nomes, e isso é inevitável, pois os nomes são tudo o que os habitantes da situação conhecem da extensão genérica, que, em seu universo, não existe. Avaliemos bem o problema: se temos um enunciado $\lambda(\alpha)$, a suposição de que α pertence à extensão genérica é irrepresentável na situação fundamental. Em contrapartida, o que tem sentido é o enunciado $\lambda(\mu_1)$, onde μ_1 é um nome para um elemento hipotético α dessa extensão, elemento que, no ato, se escreve $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1)$, sendo o valor referencial do nome μ_1. Evidentemente, não há razão alguma para que a veridicidade de $\lambda(\alpha)$ — $\lambda(\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1))$ — na extensão acarrete a de $\lambda(\mu_1)$ na situação. No máximo, podemos esperar uma implicação do gênero: "Se a extensão obedece a tal requisito, então à $\lambda(\mu_1)$, fórmula que tem sentido na situação, deve corresponder um $\lambda(\alpha)$ verídico nessa extensão, α sendo o valor referencial do nome μ_1 nessa extensão." Mas é preciso que o requisito seja exprimível *na* situação. Ora, que pode um habitante da situação supor no tocante a uma extensão genérica? No máximo, que tal ou tal condição figure na parte genérica φ correspondente. Pois, na situação, conhecemos as condições e temos o conceito

(vazio) desse conjunto particular de condições que é uma parte genérica. O que procuramos é, portanto, um enunciado do gênero: "Se, na situação, há tal relação entre condições e o enunciado $\lambda(\mu_1)$, então a pertença dessas condições, à parte ♀, acarreta, na extensão genérica correspondente, a veridicidade de $\lambda(\mathbb{R}_{♀}(\mu_1))$."

Isso é o mesmo que dizer que, do exterior da situação, o ontologista vai estabelecer a equivalência entre, por um lado, uma relação controlável na situação (relação entre uma condição π e um enunciado $\lambda(\mu_1)$ da linguagem da situação), e, por outro lado, a veridicidade do enunciado $\lambda(\mathbb{R}_{♀}(\mu_1))$ na extensão genérica. Assim, toda veridicidade na extensão se deixará *condicionar* na situação. O resultado absolutamente capital será o seguinte: embora um habitante da situação não conheça nada do indiscernível, portanto da extensão, ele tem condição de pensar que a pertença de tal condição a uma descrição genérica equivale à veridicidade de tal enunciado nessa extensão. Reconheceremos que esse habitante está em posição de sujeito de uma verdade: ele *força* a veridicidade no ponto do indiscernível. Ele o faz unicamente com os recursos nominais da situação, sem ter de representar essa verdade (sem ter de conhecer a existência da extensão genérica).

Acrescentemos que "habitante de S" é uma metáfora que não corresponde a nenhum conceito matemático: a ontologia pensa a lei do sujeito, não o sujeito. É essa lei que encontra sua garantia de ser na grande descoberta de Cohen: o forçamento. O forçamento de Cohen é precisamente a determinação da relação buscada entre uma fórmula $\lambda(\mu_1)$, aplicada aos nomes, uma condição π, e a veridicidade da fórmula $\lambda(\mathbb{R}_{♀}(\mu_1))$ na extensão genérica, quando temos $\pi \in ♀$.

1. A TÉCNICA DO FORÇAMENTO

A apresentação do forçamento de Cohen é demasiado "calculadora" para ser desdobrada aqui. Indicarei apenas sua estratégia.

Suponhamos nosso problema resolvido. Temos uma relação, notada $\rightleftharpoons$, que se lê "força", e que é tal que:

— se uma condição π força um enunciado sobre os nomes, então, para toda parte genérica ♀ tal que $\pi \in ♀$, o mesmo enunciado, referindo-se desta vez ao valor referencial dos nomes, é verídico na extensão genérica $S(♀)$;

— reciprocamente, se um enunciado é verídico numa extensão genérica $S(♀)$, existe uma condição π tal que $\pi \in ♀$, e π força o enunciado aplicado aos nomes cujos valores figuram no enunciado verídico considerado.

Em outras palavras: a relação de forçamento entre π e o enunciado λ aplicado aos nomes *equivale* à veridicidade do enunciado λ em toda extensão genérica $S(♀)$ tal que $\pi \in ♀$. Como a relação "π *força* λ" é verificável *na situação S*, tornamo-nos senhores da veridicidade possível de uma fórmula na extensão $S(♀)$ sem "sair" da situação fundamental, em que é definida a relação $\rightleftharpoons$ (força). O habitante de S pode forçar essa veridicidade sem ter de discernir o que quer que seja na extensão genérica, onde reside o indiscernível.

Trata-se, portanto, de estabelecer que existe uma relação $\rightleftharpoons$ que verifica a equivalência acima, ou seja:

$$\lambda\ (R_{♀}(\mu_1),\ldots R_{♀}(\mu_n)) \leftrightarrow (\exists\,\pi)\,[(\pi \in ♀\ \&\ (\pi \rightleftharpoons \lambda\ (\mu_1,\ldots\mu_n)))]$$

veridicidade de uma fórmula na extensão genérica

veridicidade de uma relação de forçamento entre uma condição e a fórmula aplicada aos nomes (na situação fundamental)

pertença da condição forçante ao indiscernível ♀

A relação $\rightleftharpoons$ opera entre as condições e as fórmulas. Sua definição é, portanto, tributária do formalismo da língua da teoria dos conjuntos. Um exame atento desse formalismo — tal como dado na nota técnica da meditação 3 — mostra isto: os símbolos de uma fórmula podem ser reduzidos, em última análise, a quatro símbolos lógicos ($\sim$, $\rightarrow$, $\exists$, $=$) e um símbolo específico ($\in$). Pois os outros símbolos lógicos (&, *ou*, $\leftrightarrow$, $\forall$) são definíveis a partir dos primeiros (*cf.* apêndice 6). Uma reflexão simples sobre a escrita das fórmulas aplicadas aos nomes mostra que elas pertencem, então, a um dos cinco tipos que se seguem:

a. $\mu_1 = \mu_2$ (fórmula atômica igualitária)
b. $\mu_1 \in \mu_2$ (fórmula atômica de pertença)
c. $\sim \lambda$ (em que λ é uma fórmula "já" construída)
d. $\lambda_1 \rightarrow \lambda_2$ (em que λ_1 e λ_2 são "já" construídos)
e. $(\exists\,\mu)\,\lambda\,(\mu)$ (em que λ é uma fórmula que contém μ como variável livre).

Se definirmos claramente o valor da relação $\pi \rightleftharpoons \lambda$ (a condição π força a fórmula λ) para estes cinco tipos, teremos uma definição geral pelo procedimento dito de recorrência sobre o comprimento das escritas, que está exposto no apêndice 6.

É a igualdade que suscita mais problemas. De fato, não é evidente de que maneira uma condição pode forçar, por sua pertença a uma parte genérica, dois nomes μ_1 e μ_2 a ter o mesmo valor referencial numa extensão genérica. O que queremos é precisamente:

$$[\pi \rightleftharpoons (\mu_1 = \mu_2)] \leftrightarrow [\pi \in ♀ \rightarrow [R_{♀}(\mu_1) = R_{♀}(\mu_2)]]$$

Com a obrigação *sine qua non* de que a escrita à esquerda da equivalência seja definida, quanto à sua veridicidade, estritamente na situação fundamental.

Enfrentamos a dificuldade trabalhando sobre as categorias nominais (*cf.* meditação 34). Começamos pelas fórmulas $\mu_1 = \mu_2$, em que μ_1 e μ_2 são de categoria nominal *0*, e definimos $\pi \rightleftharpoons (\mu_1 = \mu_2)$ para tais nomes.

Uma vez explicitado o forçamento sobre os nomes de categoria nominal *0*, passaremos ao caso geral, lembrando que um nome é composto de condições e de nomes de *categoria nominal inferior* (estratificação dos nomes). Supondo que o forçamento foi definido para essas categorias inferiores, definiremos a categoria seguinte.

Dou o forçamento da igualdade para os nomes de categoria nominal *0* no apêndice 7. Concluir a recorrência será, para os curiosos, um exercício de generalização dos métodos postos em jogo nesse apêndice.

Observemos somente que, ao cabo desses laboriosos cálculos, chegamos a definir três possibilidades:

— $\mu_1 = \mu_2$ é forçado pela condição minimal Ø. Como essa condição pertence a *toda* parte genérica, $R_{♀}(\mu_1) = R_{♀}(\mu_2)$ é sempre verídico, seja ♀ qual for;

— $\mu_1 = \mu_2$ é forçado por uma condição π_1 particular. Nesse caso $R_{♀}(\mu_1) = R_{♀}(\mu_2)$ é verídico em certas extensões genéricas (aquelas tais que $\pi_1 \in$ ♀), errôneo em outras (quando $\sim(\pi_1 \in$ ♀)).

— $\mu_1 = \mu_2$ não é forçável. Nesse caso, $R_{♀}(\mu_1) = R_{♀}(\mu_2)$ não é verídico em nenhuma extensão genérica.

Estes três casos desenham, entre suas margens (enunciados verídicos sempre ou jamais), um campo aleatório, no qual podemos forçar certas veridicidades, *sem que elas sejam absolutas*, ou seja, somente a pertença de tal ou tal condição à descrição acarreta essas veridicidades nas extensões genéricas correspondentes. É nesse ponto que os enunciados λ da teoria dos conjuntos (da ontologia geral) vão se revelar *indecidíveis*, sendo verídicos em certas situações e errôneos em outras, segundo uma condição pertença ou não a uma parte genérica. Ligação essencial, em que reside a lei do Sujeito, entre o indiscernível e o indecidível.

Uma vez regulado o problema do forçamento das fórmulas de tipo $\mu_1 = \mu_2$, passamos às outras fórmulas elementares, as de tipo $\mu_1 \in \mu_2$. As coisas caminham bem mais depressa, pela seguinte razão: vamos forçar uma igualdade $\mu_3 = \mu_1$ (porque sabemos fazê-lo), agindo primeiro para que $R_{♀}(\mu_3) \in R_{♀}(\mu_2)$. Essa técnica repousa sobre a interdependência entre a pertença e a igualdade, tal como fundada pela grande Idéia do mesmo e do outro que é o axioma de extensionalidade (meditação 5).

Como proceder em relação às fórmulas complexas de tipo $\sim\lambda$, $\lambda_1 \rightarrow \lambda_2$ ou $(\exists\alpha)\lambda(\alpha)$? Podemos forçá-las também?

A resposta, positiva, se edifica por recorrência sobre o comprimento das escritas (sobre este ponto, *cf.* apêndice 6). Examinarei apenas o caso, filosoficamente apaixonante, da negação.

Supomos que o forçamento é definido para a fórmula λ, e que $\pi_1 \rightleftharpoons \lambda$ verifica a equivalência fundamental entre forçamento (em *S*) e veridicidade (em *S* (♀)). Como "passar" ao forçamento da fórmula $\sim(\lambda)$?

Observemos que, se π_1 força λ e que π_2 domina π_1, é impossível que π_2 force $\sim(\lambda)$. De fato, se π_2 força $\sim(\lambda)$, isto quer dizer que, quando $\pi_2 \in$ ♀, então $\sim(\lambda)$ é verídico em *S* (♀) (equivalência fundamental entre forçamento e veridicidade, uma vez que a condição forçante pertence a ♀). Mas se $\pi_2 \in$ ♀ e que π_2 domina π_1, temos também $\pi_1 \in$ ♀ (regra Rd_1 das partes corretas, *cf.* meditação 33). Ora, se π_1 força λ, e $\pi_1 \in$ ♀, a fórmula λ é verídica em *S* (♀). Produzir-se-ia então o seguinte: em *S* (♀) seriam verídicos simultaneamente λ (forçado por π_1) e $\sim(\lambda)$ (forçado por π_2), o que é impossível se a teoria for coerente.

Daí a seguinte idéia: diremos que π força $\sim(\lambda)$ se *nenhuma* condição dominante π força λ:

$$[\pi \rightleftharpoons \sim (\lambda)] \leftrightarrow [(\pi \subset \pi_1) \rightarrow \sim (\pi_1 \rightleftharpoons \lambda)]$$

A negação é referida aqui ao fato de nenhuma condição mais forte (mais precisa) do indiscernível forçar a afirmação a ser verídica. Ela é, portanto, em substância, a inforçabilidade da afirmação. É um pouco evasiva, estando pendente não da necessidade da negação, mas da *não-necessidade* da afirmação. O conceito da negação, no forçamento, tem alguma coisa de modal: é possível negar desde que não se seja obrigado a afirmar. Essa modalidade do negativo é característica da negação subjetiva, ou pós-eventural.

Considerações de pura lógica permitem definir, após a negação, o forçamento de $\lambda_1 \rightarrow \lambda_2$, sob a suposição do forçamento de λ_1 e λ_2; e o mesmo para $(\exists\, \alpha)\, \lambda$, sob a suposição de que o forçamento de λ foi definido. Passamos, assim, por análise combinatória, das fórmulas mais simples para as mais complexas, ou das mais curtas para as mais longas.

Uma vez terminada esta construção, verificamos que, para *toda* fórmula λ, dispomos do meio de demonstrar, *em S*, se existe, ou não existe, uma condição π que a força. Se existe uma, então sua pertença à parte genérica ♀ implica que a fórmula λ é verídica na extensão S (♀). E inversamente, se uma fórmula λ é verídica numa extensão genérica S (♀), existe então uma condição π que pertence a ♀ e que força a fórmula. Nessas condições, as diferentes hipóteses possíveis são em número de três, como vimos no caso da igualdade $\mu_1 = \mu_2$:

— a fórmula λ, forçada por Ø, é verídica em *toda* extensão S (♀);

— a fórmula λ, que não é forçável (não existe nenhum π tal que $\pi \rightleftharpoons \lambda$), não é verídica em *nenhuma* extensão S (♀):

— a fórmula λ, forçada por uma condição π, é verídica em certas extensões S (♀), aquelas em que $\pi \in$ ♀, e não é em outras. Isso conduzirá à *indecidibilidade* ontológica dessa fórmula.

Destas considerações resulta que, dada uma fórmula λ na língua da teoria dos conjuntos, podemos indagar se é necessário, impossível ou possível que ela seja verídica em uma extensão genérica. Este problema tem sentido para um habitante de *S*: de fato, ele se reduz ao de examinar se a fórmula λ, aplicada a nomes, é forçada por Ø, não forçável, ou forçável por uma condição particular π não vazia.

O caso a examinar em primeiro lugar é o dos axiomas da teoria dos conjuntos ou grandes Idéias do múltiplo. Uma vez que *S*, situação quase completa, "reflete" a ontologia, esses axiomas são todos verídicos nela. Continuam verídicos em S (♀)? A resposta é categórica: esses axiomas são todos forçados por Ø; são, portanto, verídicos em *toda* extensão genérica. Donde:

2. UMA EXTENSÃO GENÉRICA DE UMA SITUAÇÃO QUASE COMPLETA É TAMBÉM QUASE COMPLETA

Este, que é o resultado mais importante da técnica do forçamento, formaliza na ontologia uma propriedade crucial dos efeitos de sujeito: uma verdade, seja qual for a novidade verídica que ela sustenta, permanece homogênea às características maiores da situação

da qual ela é a verdade. Os matemáticos enunciam isto nos termos: se S é um modelo transitivo enumerável da teoria dos conjuntos, uma extensão genérica $S(♀)$ também o é. O próprio Cohen declara que "a intuição do porquê é assim difícil de explicar. Grosseiramente, [é porque] nenhuma informação pode ser extraída do conjunto [indiscernível] α que não estava já presente em M [a situação fundamental]". Sabemos pensar esta dificuldade: uma vez que a extensão genérica se obtém por adjunção de uma parte indiscernível, genérica, anônima, ela não é tal que se possa, a partir dela, discernir características invisíveis da situação fundamental. Uma verdade, forçada segundo o indiscernível produzido por um procedimento genérico de fidelidade, pode perfeitamente sustentar enunciados verídicos *suplementares*, o que reflete o fato de o evento em que se origina o procedimento ter sido nomeado em excesso sobre a língua da situação. Esse suplemento, contudo, visto que a fidelidade é interior à situação, não pode desta revogar os grandes princípios de consistência. É por isso, aliás, que ela é verdade *da* situação, e não começo absoluto de uma outra. O sujeito, que é a produção forçante de um indiscernível incluído na situação, não pode destruir esta última. O que ele pode é engendrar enunciados verídicos que eram anteriormente indecidíveis. Reencontramos aí nossa definição do sujeito: suporte de um forçamento fiel, ele articula o indiscernível à decisão de um indecidível. Primeiro, porém, é preciso estabelecer que a suplementação que ele opera é adequada às leis da situação. Ou que a extensão genérica é, também ela, uma situação quase completa.

Trata-se, de fato, de verificar, caso a caso, a existência de um forçamento para todos os axiomas da teoria dos conjuntos que supomos verídicos na situação S. Dou alguns exemplos simples e típicos disso no apêndice 8.

O sentido geral dessas verificações é claro: a conformidade da situação S às Idéias do múltiplo implica, pela mediação do forçamento, a conformidade da extensão genérica $S(♀)$. A genericidade conserva as leis da consistência. O que se diz também: uma verdade consiste, pois, em que a situação da qual ela é verdade é consistente.

3. ESTATUTO DOS ENUNCIADOS VERÍDICOS EM UMA EXTENSÃO GENÉRICA $S(♀)$: O INDECIDÍVEL

De tudo o que precede se infere o exame da conexão, em que se inicia que o Sujeito possa ser, entre uma parte indiscernível de uma situação e o forçamento de um enunciado cuja veridicidade é indecidível nessa situação. Vemo-nos aqui na borda de um pensamento possível da subestrutura ontológica de um sujeito.

Observemos, antes, o seguinte: se supomos que a ontologia é consistente — que não podemos deduzir nenhuma contradição formal dos axiomas da teoria do múltiplo puro —, nenhum enunciado verídico numa extensão genérica $S(♀)$ de uma situação quase completa pode destruir essa consistência. Ou, se um enunciado λ é verídico em $S(♀)$, a teoria dos conjuntos (notemo-la TC), suplementada pela fórmula λ, é consistente desde que TC o seja. Podemos sempre suplementar a ontologia por um enunciado cuja veridicidade é forçada a partir de um indiscernível ♀.

Suponhamos, de fato, que $TC + \lambda$ não seja consistente, embora TC sozinha o seja. Isto quer dizer que $\neg \lambda$ é um teorema de TC. De fato, se uma contradição, digamos

($\sim \lambda_1$ & λ_1), é dedutível de *TC* + λ, isto quer dizer, em razão do teorema da dedução (*cf.* meditação 22), que a implicação $\lambda \rightarrow (\sim \lambda_1$ & $\lambda_1)$ é dedutível em *TC* sozinha. Mas de $\lambda \rightarrow (\sim \lambda_1$ & $\lambda_1)$ se deduz o enunciado $\sim \lambda$, por manipulações lógicas simples. Logo, $\sim \lambda$ é um teorema de *TC*, um enunciado fiel da ontologia.

A demonstração de $\sim \lambda$, como toda demonstração, utiliza apenas um número finito de axiomas. Existe, conseqüentemente, uma situação enumerável quase completa *S* em que todos esses axiomas são verídicos. Eles continuam verídicos numa extensão genérica *S* (♀) dessa situação. Por conseguinte, $\sim \lambda$, conseqüência desses axiomas verídicos, é também verídica em *S* (♀). Nesse caso, porém, λ não pode ser verídica aí.

Podemos remontar à consistência da situação *S* de modo mais preciso: se λ e $\sim \lambda$ são verídicas em *S* (♀) ao mesmo tempo, existe uma condição π_1 que força λ, e uma condição π_2 que força $\sim \lambda$ (λ estando desta vez aplicada a nomes). Temos, portanto, *em S*, os dois enunciados verídicos: $\pi_1 \Vdash \lambda$ e $\pi_2 \Vdash \sim \lambda$. Como $\pi_1 \in$ ♀ e $\pi_2 \in$ ♀, uma vez que λ e $\sim \lambda$ são verídicas em *S* (♀), existe uma condição $\pi_3 \in$ ♀ que domina tanto π_1 quanto π_2 (regra Rd_2 dos conjuntos corretos). Essa condição π_3 força ao mesmo tempo λ e $\sim \lambda$. Ora, segundo a definição do forçamento da negação (ver acima), temos:

$\pi_3 \Vdash \sim \lambda \rightarrow \sim (\pi_3 \Vdash \lambda)$, pois $\pi_3 \subset \pi_3$.

Se temos também $\pi_3 \Vdash \lambda$, temos, na realidade, a contradição formal: $(\pi_3 \Vdash \lambda)$ & $\sim (\pi_3 \Vdash \lambda)$, que é uma contradição expressa na linguagem da situação *S*. Isto quer dizer que, se *S* (♀) validasse enunciados contraditórios, *S* também o faria. Inversamente, se *S* é consistente, *S* (♀) deve sê-lo. É impossível, portanto, que um enunciado verídico em *S* (♀) destrua a suposta consistência de *S*, e finalmente de *TC*. Suporemos, doravante, que a ontologia é consistente, e que, se λ é verídica em *S* (♀), esse enunciado é *compatível* com os axiomas de *TC*. Só há, afinal de contas, dois estatutos possíveis para um enunciado λ que o forçamento comprova ser verídico numa extensão genérica *S* (♀):

— ou bem λ é um teorema da ontologia, uma conseqüência dedutiva fiel das Idéias do múltiplo (dos axiomas de *TC*);

— ou bem λ não é um teorema de *TC*. Nesse caso, porém, como ele é, contudo, compatível com *TC*, trata-se de um *enunciado indecidível* da ontologia: podemos suplementar tanto com λ quanto com $\sim \lambda$; a consistência permanece. Nesse sentido, as Idéias do múltiplo são impotentes para *decidir* a veridicidade ontológica deste enunciado.

De fato, se λ é compatível com *TC* é que a teoria *TC* + λ é consistente. Mas se λ não é um teorema de *TC*, a teoria *TC* + $\sim \lambda$ é igualmente consistente. Se não o fosse, poderíamos deduzir disso uma contradição, digamos (λ_1 & $\sim \lambda_1$). Nesse caso, porém, teríamos apenas em *TC*, segundo o teorema da dedução, o teorema dedutível: $\sim \lambda \rightarrow (\lambda_1$ & $\sim \lambda_1)$. Uma manipulação lógica simples permite então deduzir λ, o que contradiz a hipótese segundo a qual λ não é um teorema de *TC*.

Em última análise, a situação é a seguinte: um enunciado λ verídico numa extensão genérica *S* (♀) pode ser: ou um teorema da ontologia, ou um enunciado indecidível pela ontologia. Em particular, se sabemos que λ não é um teorema da ontologia, e que λ é verídico em *S* (♀), sabemos que λ é indecidível.

O ponto decisivo para nós diz respeito aos enunciados relativos à cardinalidade do conjunto das partes de um conjunto, portanto ao excesso estatal. Este problema

domina as orientações do pensamento em geral (*cf.* meditações 26 e 27). Já sabemos que o enunciado "o excesso estatal é sem medida" não é um teorema da ontologia. De fato, no universo construtível (meditação 29), esse excesso é medido e mínimo: temos $|p(\omega_\alpha)| = \omega_{s(\alpha)}$). A medida quantitativa do excesso estatal é precisa aí: o conjunto das partes tem por cardinalidade o cardinal sucessor daquele que mede a quantidade da situação. É, portanto, compatível com os axiomas de *TC* que seja tal a verdade desse excesso. Se encontramos extensões genéricas $S(\varphi)$, onde, ao contrário, é verídico que $p(\omega_\alpha)$ tem por cardinalidade outros valores, e até valores quase quaisquer, saberemos que o problema do excesso estatal é indecidível na ontologia.

No tocante à medida do excesso, o forçamento pelo indiscernível vai estabelecer a indecidibilidade do que essa medida vale. Há a errância da quantidade — e o Sujeito, que força o indecidível no lugar do indiscernível, é o processo fiel dessa errância. A demonstração que se segue estabelece que tal processo é compatível com o pensamento do ser-enquanto-ser. Ela exige que tenhamos presentes no espírito os principais conceitos das meditações 33 e 34.

4. ERRÂNCIA DO EXCESSO (1)

Vamos mostrar que $|p(\omega_0)|$ pode, numa extensão genérica $S(\varphi)$, exceder um cardinal ∂, absolutamente qualquer, dado de antemão (lembremos que no universo construtível L, temos $|p(\omega_0)| = \omega_1$).

Seja uma situação quase completa enumerável *S*. *Dentro* dessa situação, há necessariamente ω_0, pois ω_0, o primeiro ordinal limite, é um termo absoluto. Seja agora um cardinal ∂ da situação *S*. "Ser um cardinal", em geral, *não* é uma propriedade absoluta. Significa apenas que ∂ é um ordinal e que entre ∂ e os ordinais menores não há correspondência biunívoca *que esteja ela própria na situação S*. Tomamos tal cardinal qualquer de *S*, e o tomamos superior a ω_0 (em *S*).

O objetivo é mostrar que, numa extensão genérica $S(\varphi)$ que vamos arranjar, há ao menos tantas partes de ω_0 quantos são os elementos no cardinal ∂. E que, conseqüentemente, para um habitante de $S(\varphi)$, temos: $|p(\omega_0)| \geq \partial$. Como ∂ é um cardinal qualquer superior a ω_0, teremos demonstrado assim a errância do excesso estatal, que é quantitativamente tão grande quanto queiramos.

Tudo está em construir o indiscernível φ de maneira adequada. O leitor se lembra que, para dar sustentação à intuição do genérico, havíamos tomado sucessões finitas de *0* e de *1*. Desta vez vamos utilizar sucessões finitas de *tripletos* do tipo $< \alpha,n,0 >$ ou $< \alpha,n,1 >$, onde α é um elemento do cardinal ∂, em que *n* é um número inteiro, logo um elemento de ω_0, e onde, em seguida, vem uma das marcas *0* ou *1*. A informação veiculada por tal tripleto é implicitamente do gênero: se $< \alpha,n,1 > \in \varphi$, isto quer dizer que α está "emparelhado" a *n*. Se é $< \alpha,n,0 >$ que pertence a φ, isto quer dizer que α não está emparelhado a *n*. Portanto, não poderemos ter, numa mesma sucessão finita, o tripleto $< \alpha,n,0 >$ *e* o tripleto $< \alpha,n,1 >$, que dão informações contraditórias. Estabeleceremos que nosso conjunto de condições © é assim construído:

— Um elemento de © é um conjunto finito de tripletos $< \alpha,n,0 >$ *ou* $< \alpha,n,1 >$, com $\alpha \in \partial$ e $n \in \omega_0$, entendendo-se que nenhum desses conjuntos pode conter simultaneamente, para α e n fixados, os tripletos $< \alpha,n,1 >$ e $< \alpha,n,0 >$.

Por exemplo, $\{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >\}$ é uma condição. Mas $\{ < \alpha,5,1 >, < \alpha,5,0 >\}$ não é.

Uma condição domina outra se contém todos os tripletos desta, logo se esta está incluída naquela. Por exemplo:

$$\{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >\} \subset \{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >, < \beta,3,1 >\}$$

Este é o princípio de ordem.

Duas condições são compatíveis se são dominadas por uma mesma terceira condição. Isso exclui a possibilidade de conterem tripletos contraditórios, como $< \alpha,5,1 >$ e $< \alpha,5,0 >$, pois a terceira deveria conter as duas, e, portanto, não seria uma condição. Este é o princípio de coerência.

— É claro que uma condição é dominada por duas condições incompatíveis entre elas. Por exemplo, $\{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >\}$ é dominada por $\{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >, < \beta,3,1 >\}$, mas também por $\{< \alpha,5,1 >, < \beta,4,0 >, < \beta,3,0 >\}$. As duas condições dominantes são incompatíveis. Este é o princípio de escolha.

Notaremos π_1, π_2, etc., as condições (os conjuntos de tripletos convenientes).

Um subconjunto correto de © é definido, exatamente como na meditação 33, pelas regras Rd_1 e Rd_2: se uma condição pertence ao conjunto correto, toda condição que ela domina também pertence a ele (e, portanto, sempre, a condição vazia $\emptyset$). Se duas condições pertencem ao conjunto correto, pertence-lhe também uma condição que domina ambas (portanto, essas duas condições são compatíveis).

Definimos uma parte correta genérica ♀ pelo fato de, para toda dominação D que pertence a S, termos $♀ \cap D \neq \emptyset$.

É sugestivo "visualizar" o que é uma dominação no exemplo proposto. Assim, "conter uma condição de tipo $< \alpha,5,0 >$ ou $< \alpha,5,1 >$" (onde fixamos o número 5) define um subconjunto de condições que é uma dominação, pois, se uma condição π não o contém, podemos acrescentá-lo a ela sem contradição. Da mesma maneira, "conter uma condição de tipo $< \alpha_1,n,1 >$ ou $< \alpha_1,n,0 >$", em que α_1 é um elemento fixado do cardinal ∂ etc. Vemos que ♀ está obrigado a conter, nas condições que o compõem, "todos os n" e "todos os α", uma vez que, intersectando as dominações que correspondem a um n fixo, ou a um α fixo, por exemplo 5 e ω_0 (pois ∂ é um cardinal infinito superior a ω_0, ou $\omega_0 \in \partial$), há sempre em seus elementos ao menos um tripleto do tipo $< \beta,5,0 >$ ou $< \beta,5,1 >$, e também há sempre um tripleto do tipo $< \omega_0,n,0 >$ ou $< \omega_0,n,1 >$. Isto, ao mesmo tempo, nos indica a genericidade de ♀, seu caráter qualquer, e deixa prever que haverá em S (♀) uma espécie de correspondência entre "todos os elementos n de ω_0" e "todos os elementos α de ∂". Aí se enraizará o arbitrário quantitativo do excesso.

Forçamos a adjunção a S do indiscernível ♀ por nomeação (meditação 34) e obtemos assim a situação S (♀), da qual ♀ é, desta vez, um elemento. Sabemos, por forçamento (início desta meditação), que S (♀) é também uma situação quase completa:

todos os axiomas "atualmente utilizados" da teoria dos conjuntos são verdadeiros para um habitante de S (♀).

Consideremos agora, na extensão genérica S (♀), os conjuntos γ (n) assim definidos para cada γ que é um elemento do cardinal ∂:

γ (n) = $\{n/\{<\gamma,n,1>\} \in$ ♀$\}$, ou seja, o conjunto dos inteiros n que figuram num tripleto $<\gamma,n,1>$ tal que $\{<\gamma,n,1>\}$ é elemento da parte genérica ♀. Observemos que, se uma condição π de ♀ tem por elemento tal tripleto, o singleto desse tripleto, ou seja, justamente $\{<\gamma,n,1>\}$, está incluído em π; portanto, dominado por π; logo, pertence a ♀ se π lhe pertence (regra Rd_1 das partes corretas).

Esses conjuntos, que são partes de ω_0 (conjuntos de inteiros), pertencem a S (♀), pois sua definição é clara para um habitante de S (♀), situação quase completa (eles são obtidos por separações sucessivas a partir de ♀, e ♀ $\in S$ (♀)). Por outro lado, uma vez que $\partial \in S$, $\partial \in S$ (♀), que é uma extensão de S. Ora, podemos mostrar que, em S (♀), *há ao menos tantas partes de* ω_0 *de tipo* γ *(n) quantos são os elementos no cardinal* ∂. Conseqüentemente, em S (♀), $|p(\omega_0)|$ é certamente igual a ∂, o qual é, em S, um cardinal arbitrário, superior a ω_0. Daí podermos dizer que o valor de $|p(\omega_0)|$ — a quantidade do estado do enumerável ω_0 — excede tanto quanto queiramos o valor do próprio ω_0.

A demonstração detalhada se encontra no apêndice 9. Sua estratégia é a seguinte:

— mostramos que, para todo γ que é elemento de ∂, a parte de ω_0 de tipo γ (n) jamais está vazia;

— mostramos depois que se γ_1 e γ_2 são elementos *diferentes* de ∂, então os conjuntos γ_1 (n) e γ_2 (n) são também diferentes.

Obtemos assim, de fato, tantas partes de γ (n) não vazias de ω_0 quanto são os elementos γ no cardinal ∂.

A mola da demonstração consiste em evidenciar dominações, em S, que *devem*, por conseqüência, ser "cortadas" pela parte genérica ♀. É assim que obtemos não-vazio e diferenças. A genericidade revela-se aqui pródiga em existências e em distinções: isso ocorre porque nada de particular, nenhum predicado restritivo, discerne a parte ♀.

Uma vez que, em última análise, definimos, para *cada* $\gamma \in \partial$, uma parte γ (n) de ω_0, nenhuma dessas partes sendo vazia, e todas sendo diferentes duas a duas, há, como disse em S (♀), *ao menos* ∂ partes diferentes de ω_0. Assim, para o habitante da extensão genérica S (♀), é certamente verídico que $|p(\omega_0)| \geq |\partial|$.

Seríamos tentados a dizer: pronto! Encontramos uma situação quase completa na qual é verídico que o excesso estatal vale qualquer coisa, pois ∂ é um cardinal qualquer. *Demonstramos a errância.*

Sim. Mas ∂ é um cardinal *na situação S*, e nosso enunciado $|p(\omega_0)| \geq |\partial|$ é um enunciado verídico *na situação S* (♀). Podemos ter certeza de que ∂ continua sendo um cardinal na extensão genérica? Uma correspondência biunívoca pode aparecer, em S (♀), entre ∂ e um ordinal menor, correspondência ausente em S. Nesse caso, nosso enunciado poderia ser trivial. Se, por exemplo, fosse revelado que em S (♀) temos na realidade $|\partial| = \omega_0$, não teríamos obtido coisa alguma além de $|p(\omega_0)| \geq \omega_0$, o que é ainda mais fraco do que o teorema de Cantor, o qual é certamente demonstrável em não importa que situação quase completa!

Ora, a possibilidade de um cardinal ser assim ausentificado (*"collapsed"*, dizem os americanos) pela passagem à extensão genérica é da maior seriedade.

5. AUSENTIFICAÇÃO E CONSERVAÇÃO DA QUANTIDADE INTRÍNSECA

Que a quantidade, esse fetiche da objetividade, é de fato evasiva, e especialmente dependente dos procedimentos em que reside o ser do efeito de sujeito, pode ser demonstrado de maneira espetacular pela redução a ω_0 em S (♀) de um cardinal ∂ qualquer da situação S. Essa operação genérica ausentifica o cardinal ∂. Como ω_0 é um cardinal absoluto, ela só vale para os infinitos superiores, os quais manifestam aqui sua instabilidade e sua submissão a forçamentos que podem, segundo o sistema de condições adotado, assegurar seja sua conservação, seja sua ausentificação. Veremos que uma "pequena" modificação nas condições redunda em resultados catastróficos para os cardinais, portanto para a quantidade tal como ela é pensável a partir do interior das situações S e S (♀).

Tomemos por material, por exemplo, as condições dos tripletos do tipo $< n,\alpha,0 >$ ou $< n,\alpha,1 >$, sempre com $n \in \omega_0$ e $\alpha \in \partial$, onde ∂ é um cardinal de S. Desta vez, o inteiro n vem à frente. Uma condição é uma sucessão finita desses tripletos, mas, desta vez, com duas (e não uma única) regras restritivas:

— se uma condição, para n e α fixados, contém o tripleto $< n,\alpha,1 >$, ela não pode conter o tripleto $< n,\alpha,0 >$. É a mesma regra de antes;

— se uma condição, para n e α fixados, contém o tripleto $< n,\alpha,1 >$, ela não pode conter um tripleto $< n,\beta,1 >$, com β diferente de α. É a regra suplementar.

A informação subjacente é que $< n,\alpha,1 >$ é um átomo de uma *função* que faz corresponder o elemento α a n. Ela não pode, portanto, lhe fazer ao mesmo tempo corresponder o elemento β diferente.

Pois bem! Essa "pequena" modificação — em relação ao desenvolvimento da seção 4 — na legislação dos tripletos que compõem as condições acarreta, numa extensão S (♀) correspondente a essas novas regras, que $| \partial | = \omega_0$ para um habitante dessa extensão. Enquanto, em S, ∂ era um cardinal superior a ω_0, em S (♀) ele é um simples ordinal enumerável. Mais ainda, a demonstração dessa brutal ausentificação de um cardinal nada tem de muito complexo: eu a reproduzo integralmente no apêndice 10. Ali, ela ainda repousa sobre a evidenciação de dominações que forçam ♀ a conter condições tais que, em última análise, a cada elemento de ∂ corresponde um elemento de ω_0. Não há dúvida de que esse *múltiplo* ∂, que é um cardinal superior a ω_0 em S, continua existindo como múltiplo puro em S(♀), mas ele não pode mais ser um cardinal nessa nova situação: a extensão genérica, pelas condições escolhidas em S, o *ausentificou* enquanto cardinal. Como múltiplo, ele existe em S (♀). Sua quantidade, no entanto, decaiu, foi reduzida ao enumerável.

A existência dessas ausentificações nos impõe a seguinte tarefa: mostrar que, na extensão da seção 4 acima (pelos tripletos $< \alpha,n,0 >$ ou $< \alpha,n,1 >$ o cardinal ∂ *não* estava ausentificado. E que, por conseguinte, a conclusão $| p(\omega_0) | > | \partial |$ tinha o pleno sentido de uma errância verídica do excesso estatal. Temos de estabelecer os requisitos de uma *conservação* dos cardinais. Esses requisitos remetem ao espaço das condições, e ao que nele é legível quantitativamente.

De fato, estabelecemos uma condição *necessária* para que um cardinal ∂ de S seja ausentificado na extensão genérica S (♀). Essa condição diz respeito à "quantidade" de

condições incompatíveis dois a dois que podemos encontrar no conjunto das condições sobre o qual trabalhamos.

Chamemos *anticadeia* todo conjunto de condições dois a dois incompatíveis. Um conjunto como esse, observemos, é descritivamente incoerente, uma vez que, por conter apenas informações contraditórias, não é adequado para nenhuma parte correta. Uma anticadeia é, de uma certa maneira, o contrário de uma parte correta. Demonstramos o seguinte resultado: se, numa extensão genérica $S(\varphi)$, um cardinal ∂ de S superior a ω_0 é ausentificado, é porque existe uma anticadeia de condições que é não enumerável *em* S (logo, para um habitante de S). A demonstração, muito instrutiva no tocante ao genérico, é reproduzida no apêndice 11.

Inversamente, se S não contém nenhuma anticadeia não enumerável, os cardinais de S superiores a ω_0 não são ausentificados na extensão $S(\varphi)$. Diremos que são *conservados*. Vemos, portanto, que a ausentificação ou a conservação dos cardinais dependem unicamente de uma propriedade quantitativa do conjunto das condições, propriedade observável *em* S. Este último ponto é capital, porque, para o ontologista, sendo S quase completa, portanto enumerável, é certo que todo conjunto de condições é enumerável. Mas, para um habitante de S, as coisas não são forçosamente iguais, pois "enumerável" não é uma propriedade absoluta. Portanto, pode existir, para esse habitante, uma cadeia não enumerável de condições, e é possível que um cardinal de S esteja ausentificado em $S(\varphi)$, no sentido de não ser mais um cardinal para o habitante de $S(\varphi)$.

Reconhecemos aqui o esquema ontológico da *desqualificação*, tal como o pode operar um efeito de sujeito quando as contradições da situação interferem com o procedimento genérico de fidelidade.

6. ERRÂNCIA DO EXCESSO (2)

Mostramos acima (seção 4) que existe uma extensão $S(\varphi)$ tal que nela temos: $|p(\omega_0)| \geq |\partial|$, onde ∂ é um cardinal qualquer de S. Resta-nos comprovar que ∂ é mesmo um cardinal de $S(\varphi)$, que ele é conservado.

Para isso, é preciso aplicar o critério da anticadeia. As condições utilizadas eram de tipo π = "conjunto finito de tripletos do tipo $< \alpha,n,1 >$ *ou* $< \alpha,n,0 >$". Quantas dessas condições dois a dois incompatíveis pode haver?

De fato, pode-se demonstrar (ver o apêndice 12) que, quando as condições são constituídas desses tripletos, uma anticadeia de condições incompatíveis não pode ter, em S, uma cardinalidade superior a ω_0: toda anticadeia é, no máximo, enumerável. Com tal conjunto de condições, os cardinais são todos conservados.

Disso resulta que o procedimento utilizado na seção 4 redunda, de fato, na veridicidade, em $S(\varphi)$, do enunciado: $|p(\omega_0)| \geq \partial$, ∂ sendo um cardinal qualquer de S, e, conseqüentemente, um cardinal de $S(\varphi)$, pois ele é conservado. O excesso estatal se revela efetivamente sem medida fixa, a cardinalidade do conjunto das partes de ω_0 podendo superar ω_0 de maneira arbitrária. Há uma indecidibilidade essencial, no quadro das Idéias dos múltiplos, da quantidade de múltiplos cuja conta-por-um o estado (a metaestrutura) assegura.

Observemos de passagem que se a extensão genérica pode conservar ou ausentificar cardinais da situação quase completa S, em contrapartida todo cardinal de $S(\varphi)$ já era um cardinal de S. De fato, se ∂ é um cardinal em $S(\varphi)$, é que não existe em $S(\varphi)$ correspondência biunívoca entre ∂ e um ordinal menor. Nesse caso, porém, ela não existe tampouco em S, pois $S(\varphi)$ é uma extensão, uma vez que $S \subset S(\varphi)$. Se houvesse tal correspondência biunívoca em S, ela existiria também em $S(\varphi)$, e ∂ não seria um cardinal aí. Reconhecemos nisto o *princípio subjetivo dos inexistentes*: numa verdade (uma extensão genérica), há em geral existentes suplementares, mas o que inexiste (como puro múltiplo) já inexistia na situação. O efeito-sujeito pode *desqualificar* um termo (ele era um cardinal, não o é mais), não o pode suprimir *em seu ser*, ou como puro múltiplo.

Um procedimento genérico pode atestar a errância da quantidade, não rescindir o ser do qual há avaliação quantitativa.

7. DO INDISCERNÍVEL AO INDECIDÍVEL

É tempo de recapitular a estratégia ontológica percorrida pelas pesadas meditações 33, 34 e 36, em que emerge, embora sempre latente, a articulação de um ser possível do Sujeito.

a. Dada uma situação quase completa enumerável, em que as Idéias do múltiplo são amplamente verídicas — portanto, um múltiplo que realiza o esquema de uma situação em que a ontologia histórica está inteira refletida —, podemos encontrar aí um conjunto de *condições* cujos princípios são, em última análise, os de uma ordem parcial (certas condições são "mais precisas" do que outras), de uma coerência (critério do compatível), de uma "liberdade" (dominantes incompatíveis).

b. Regras inteligíveis para um "habitante" da situação permitem designar certos conjuntos de condições como partes corretas.

c. Certas partes corretas, por evitarem toda coincidência com partes definíveis, ou construtíveis, ou discerníveis na situação, serão ditas *partes genéricas*.

d. Geralmente, uma parte genérica não existe na situação, pois não pode pertencer a essa situação ainda que nela esteja incluída. Um habitante da situação dispõe do conceito de parte genérica, mas não de um múltiplo existente que lhe corresponda. Pode apenas "crer" em tal existência. No entanto, para o ontologista (portanto, de fora), se a situação é enumerável, existe uma parte genérica.

e. O que existe na situação são *nomes*, múltiplos que intricam condições e outros nomes, de tal modo que o conceito de um valor referencial desses nomes é calculável a partir de hipóteses sobre a parte genérica desconhecida (essas hipóteses são do tipo: "Supõe-se que tal condição pertence à parte genérica").

f. Chama-se *extensão genérica* da situação o múltiplo obtido pela fixação de um valor referencial para todos os nomes que pertencem à situação. Assim, embora desconhecidos, os elementos da extensão genérica são nomeados.

g. Trata-se, de fato, de uma extensão, pois pode-se mostrar que todos os elementos da situação têm, eles próprios, um nome. É o *nome canônico*, independente da particularidade da parte genérica suposta. Sendo nomeáveis, todos os elementos da

situação são também elementos da extensão genérica, que contém todos os valores referenciais dos nomes.

h. A parte genérica, que é desconhecida na situação, é, em contrapartida, um elemento da extensão genérica. Inexistente e indiscernível na situação, ela existe, portanto, na extensão genérica. Permanece, contudo, indiscernível nela. Podemos dizer que a extensão genérica resulta da adjunção à situação de um indiscernível dessa situação.

i. Podemos definir, na situação, uma relação entre, por um lado, as condições e, por outro, as fórmulas aplicadas a nomes. Essa relação tem o nome de *forçamento*. Ela é tal que:

— se uma fórmula λ ($\mu_1,\mu_2,...\mu_n$) referente a nomes é forçada por uma condição π, a cada vez que essa condição π pertence a uma parte genérica, o enunciado λ ($\mathbb{R}\varphi$ (μ_1), $\mathbb{R}\varphi$ (μ_2),... $\mathbb{R}2$ (μ_n)), referente aos valores referenciais desses nomes, é verídico na extensão genérica correspondente;

— se um enunciado é verídico numa extensão genérica, existe uma condição π, que força o enunciado correspondente aplicado aos nomes dos elementos postos em jogo na fórmula, e que pertence à parte genérica de que resulta essa extensão.

Conseqüentemente, a veridicidade numa extensão genérica é controlável *na situação* pela relação de forçamento.

j. Utilizando o forçamento, constatamos que a extensão genérica tem toda sorte de propriedades que já são as da situação. É assim que os axiomas, ou Idéias do múltiplo, verídicos na situação, são também verídicos na extensão genérica. Se a situação é quase completa, a extensão genérica também o é: ela reflete, por sua vez, toda a ontologia histórica no enumerável. Da mesma maneira, a parte de natureza contida na situação é a mesma contida na extensão genérica, pois os ordinais da segunda são exatamente os da primeira.

k. Certos enunciados, porém, que não podem ser demonstrados na ontologia, e cuja veridicidade não podemos estabelecer na situação, são verídicos na extensão genérica. Assim, existem conjuntos de condições que forçam, numa extensão genérica, o conjunto das partes de ω_0 a exceder todo cardinal dado dessa extensão.

l. Podemos, portanto, forçar um *indiscernível* de modo a que a extensão em que ele figura seja tal que um enunciado *indecidível* da ontologia seja verídico nele, portanto decidido.

Esta conexão última do indiscernível e do indecidível é propriamente a marca de ser do Sujeito na ontologia.

Que seu ponto de aplicação seja justamente a errância do excesso estatal indica que a falha do dispositivo ontológico, sua incapacidade para *fechar* o hiato sem medida entre a pertença e a inclusão, resulta de haver uma interferência textual entre o dizível do ser-enquanto-ser e o não-ente em que se origina o Sujeito. Essa interferência resulta de que o Sujeito deve *poder* ser, ainda que ele dependa do evento, o qual pertence a "o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser".

Excluído da ontologia, o evento reaparece nela no modo em que o indecidível só se pode decidir forçando a veridicidade a partir de um indiscernível.

Pois todo ser de que uma verdade é capaz equivale a essas inclusões indiscerníveis, das quais, retroativamente, ela permite, sem os anexar à enciclopédia, dizer os efeitos, anteriormente suspensos, tais como um discurso os acolhe.

Tudo o que do Sujeito é seu ser — mas *um* Sujeito não é seu ser — é identificável por seu traço na juntura do indiscernível e do indecidível, que os matemáticos, por uma inspiração sem dúvida feliz, circunscreveram cegamente sob o nome de forçamento.

O impasse do ser, que faz errar sem medida o excesso quantitativo do estado, é, na verdade, o passe do Sujeito. Que nesse lugar preciso sejam fixadas as orientações axiais de todo pensamento possível — construtivista, genérico ou transcendente —, obrigados a apostar na medida ou na desmedida, fica elucidado se pensamos que a *prova* da indecidibilidade dessa medida, que é a racionalidade da errância, reproduz na própria ontologia matemática as casualidades do procedimento genérico e os paradoxos correlativos da quantidade: ausentificação de cardinais, ou, caso eles se conservem, arbitrário completo da avaliação quantitativa do conjunto das partes de um conjunto.

Somente um Sujeito está em capacidade de indiscernimento. É também por isso que ele força o indecidível a se exibir como tal sobre a subestrutura de ser de uma parte indiscernível. É certo, portanto, que o impasse do ser é o ponto em que um Sujeito se convoca, ele próprio, a decidir, porque um múltiplo, ao menos, subtraído à língua, propõe à fidelidade, e aos nomes que uma nomeação supranumerária induz, a possibilidade de uma decisão sem conceito.

Que tenha sido necessário intervir para que o evento seja à maneira de um nome faz com que não seja impossível decidir, sem precisar explicá-lo, tudo o que um trajeto de investigação e de pensamento circunscreve de indecidível.

A veridicidade tem, assim, duas fontes: o ser, que prodigaliza o infinito saber do múltiplo puro. E o evento, de onde se origina uma verdade, ela mesma pródiga em veridicidades incalculáveis. Situado no ser, o advento subjetivo força o evento a decidir o verdadeiro dessa situação.

Não há apenas significações, ou interpretações. Há verdade também. Mas o trajeto do verdadeiro é prático, e o pensamento em que ele se dá está em parte subtraído à língua (indiscernibilidade), em parte subtraído à jurisdição das Idéias (indecidibilidade).

A verdade exige, além do alicerce apresentativo do múltiplo, o ultra-um do evento. Disso resulta que ela *força a decisão*.

Todo Sujeito passa à força num ponto em que a língua falha, e em que a Idéia se interrompe. Aquilo para o que ele abre é uma des-medida, onde medir-se a si mesmo, porque o vazio, originalmente, foi convocado.

O ser do Sujeito é ser sintoma-*(do)*ser.

MEDITAÇÃO TRINTA E SETE

Descartes/Lacan

"[O cogito], como momento, é o desfiladeiro de uma recusa de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito uma certa amarração no ser."
Escritos, "A ciência e a verdade"

Nunca frisaremos o bastante que a palavra de ordem lacaniana de um retorno a Freud acompanhou-se originalmente, segundo uma expressão de Lacan que remonta a 1946, desta outra consideração: "a palavra de ordem de um retorno a Descartes não seria supérflua". O viés por onde estas duas injunções se articulam está contido no enunciado de que o sujeito da psicanálise não é outro senão o sujeito da ciência. Mas essa identidade só é apreensível se tentarmos pensar o sujeito *em seu lugar*. O que localiza o sujeito é o ponto em que, ao mesmo tempo, Freud só é inteligível na descendência do gesto cartesiano e em que ele subverte, por des-localização, sua pura coincidência com ele mesmo, a transparência reflexiva.

O que torna o *cogito* irrefutável é a forma, que lhe podemos dar, em que insiste o *onde*: "*Cogito ergo sum*" *ubi cogito, ibi sum*. O ponto do sujeito é *ali* onde se pensa que pensando ele deve ser, ele é. A conexão entre o ser e o lugar funda a radical existência da enunciação como sujeito.

Lacan abre para as chicanas do lugar, pelos enunciados desconcertantes onde ele supõe que "não sou, ali onde sou o joguete de meu pensamento; penso no que sou, ali onde não penso pensar". O inconsciente designa que "isso pensa" ali onde não sou, mas onde devo advir. O sujeito se encontra, assim, excentrado do lugar de transparência onde ele se enuncia ser, sem que seja preciso ler nisso uma ruptura completa com Descartes, que, como Lacan indica, "não desconhece" que a certeza consciente da existência é, na morada do *cogito*, não imanente, mas transcendente. "Transcendente", porque o sujeito não pode coincidir com a linha de identificação que essa certeza lhe propõe. Ele é, antes, seu resíduo *vazio*.

Aí está, na verdade, toda a questão. Passando rapidamente pelo que se infere de comum a Lacan, a Descartes e ao que proponho aqui, e que diz respeito, em última análise, ao estatuto da verdade como furo genérico no saber, direi que o debate gira em torno da localização do vazio.

O que *ainda* prende Lacan (mas este *ainda* é a perpetuação moderna do sentido) à época cartesiana da ciência é pensar que é preciso manter o sujeito no puro vazio de

sua subtração caso queiramos que a verdade seja salva. Somente tal sujeito se deixa suturar na forma lógica, integralmente transmissível, da ciência.

É, sim ou não, do ser, enquanto ser, que o conjunto vazio é o nome próprio? Ou será preciso pensar que é ao sujeito que convém adequadamente esse nome, como se sua depuração de toda espessura que se possa saber só fornecesse a verdade, que fala, excentrando o ponto nulo em eclipse no intervalo dos múltiplos daquilo que, sob o vocábulo "significante", garante a presença material?

A escolha aqui é entre uma recorrência estrutural, que pensa o efeito-sujeito como conjunto vazio, portanto detectável pelas redes uniformes da experiência, e uma hipótese sobre a raridade do sujeito, que põe sua ocorrência na dependência do evento, da intervenção e dos caminhos genéricos da fidelidade, reenviando e reassegurando o vazio numa função de sutura ao ser cujo saber somente a matemática desdobra.

Nem num caso nem no outro, o Sujeito é substância, ou consciência. A primeira via, porém, conserva o gesto cartesiano até em sua dependência excentrada em relação à linguagem. Tenho a prova disto, uma vez que Lacan, quando escreve que "o pensamento só funda o ser ao se tecer na palavra onde toda operação toca a essência da língua", mantém a intenção de fundação ontológica que Descartes encontrava na transparência, vazia e apodíctica, do *cogito*. É verdade que Lacan organiza de maneira inteiramente diversa seus desfiladeiros, pois considera que esse vazio é deslocalizado, não se tendo acesso a ele por nenhuma reflexão depurada. Mas a intrusão do terceiro termo que é a linguagem não basta para inverter essa ordem que supõe que seja preciso, *do ponto do sujeito*, entrar no exame da verdade como causa.

Sustento que não é a verdade que é causa para o sofrimento de falsa plenitude em que um sujeito se angustia ("sim ou não, o que vocês [os psicanalistas] fazem, tem o sentido de afirmar que a verdade do sofrimento neurótico é ter a verdade com causa?"). Uma verdade é esse múltiplo indiscernível cuja aproximação finita um sujeito sustenta, de tal modo que sua idealidade por-vir, correlato sem nome do fato de um evento ter sido nomeado, é aquilo a partir do qual se pode designar legitimamente, como sujeito, essa figura aleatória que, sem o indiscernível, não passaria de uma sucessão incoerente de determinantes enciclopédicos.

Se fosse preciso apontar uma causa do sujeito, seria preciso remeter menos à verdade, a qual é antes seu estofo, ou o infinito do qual ele é o finito, do que ao evento. E, conseqüentemente, o vazio não é mais a eclipse do sujeito, estando do lado do ser tal como o evento convocou, por uma nomeação interveniente, sua errância em situação.

Por uma espécie de inversão das categorias, disporei assim o sujeito do lado do ultra-um, embora ele seja, ele próprio, o *trajeto* de múltiplos (as investigações), o vazio do lado do ser e a verdade do lado do indiscernível.

O que está em jogo, aqui, não é tanto, aliás, o sujeito — a menos que se desligue aquilo que, pela suposição de sua permanência estrutural, faz de Lacan um fundador que ecoa a época anterior — como a abertura de uma história da verdade enfim *totalmente* disjunta daquilo que Lacan chamava, de modo genial, a exatitude, ou a adequação, mas que seu gesto, soldado em demasia, e unicamente, à linguagem, deixava subsistir como no reverso do verdadeiro.

Uma verdade, se a pensamos não ser mais do que uma parte genérica da situação, é fonte de veridicidade, uma vez que no futuro do presente um sujeito força um

indecidível. Mas se a veridicidade toca a linguagem (no sentido mais geral do termo), a verdade só existe por lhe ser indiferente, pois seu procedimento é genérico uma vez que ela *evita* toda a apreensão enciclopédica dos julgamentos.

O caráter essencial dos nomes, os nomes da língua-sujeito, se prende, ele próprio, à capacidade subjetiva de antecipar, por forçamento, o que terá sido verídico, do ponto de uma verdade suposta. Mas os nomes, ao que parece, criam a coisa apenas na ontologia, onde é verdade que uma extensão genérica resulta do fazer ser todo o referencial desses nomes. Mesmo aí, no entanto, trata-se de fato de uma simples aparência. Pois a referência de um nome depende da parte genérica, a qual está, portanto, implicada na particularidade da extensão. O nome só "cria" seu referente sob a hipótese de que o indiscernível já terá sido completamente descrito pelo conjunto das condições que, por outro lado, ele é. Um sujeito, até em sua capacidade nominal, está sob a condição de um indiscernível; logo, de um procedimento genérico; logo, de uma fidelidade, de uma intervenção, e finalmente de um evento.

O que faltou a Lacan, ainda que essa falta só seja legível a nossos olhos porque lemos antes aquilo que, nos seus textos, longe de faltar, fundava a possibilidade de um regime moderno do verdadeiro, foi pôr a verdade na dependência radical da suplementação de um ser-em-situação por um evento separador do vazio.

O "há" do sujeito é, pela ocorrência ideal de uma verdade, o vir-a-ser do evento em suas modalidades finitas. Da mesma maneira, é preciso sempre apreender que não o haja, que não o haja mais. O que Lacan ainda devia a Descartes, dívida cuja conta é preciso fechar, é que o havia sempre.

Quando os americanos de Chicago usaram desavergonhadamente Freud para substituir a verdade de que um sujeito procede pelos métodos reeducativos do "fortalecimento do ego", foi legitimamente, e para o bem de todos, que Lacan abriu contra eles uma guerra sem remissão, guerra que seus verdadeiros alunos e herdeiros tentam levar adiante, mas que estariam enganados se pensassem que, continuando as coisas como estão, a podem ganhar.

Pois não se tratava de um erro ou de uma perversão ideológica. É, evidentemente, o que se podia acreditar, caso se supusesse que havia "sempre" verdade e sujeito. Mais grave ainda, os psicanalistas de Chicago registravam à sua maneira que a verdade se retirava, e com ela o sujeito que ela autoriza. Eles se situavam num espaço, histórico e geográfico, em que nenhuma fidelidade — aos eventos de que Freud, ou Lenin, ou Cantor, ou Malevitch, ou Schönberg eram os intervenientes — era mais praticável senão sob as formas inoperantes da dogmática, ou da ortodoxia. Nada de genérico podia ser suposto nesse espaço.

Lacan pensou estar *restaurando* a doutrina freudiana do sujeito, mas, novo interveniente nas paragens do sítio vienense, o que ele fez foi antes reproduzir um operador de fidelidade, postular o horizonte de um indiscernível, e nos persuadir novamente de que há sujeito neste mundo incerto.

Se examinarmos agora, num retorno à introdução deste livro, o que nos é permitido de circulação filosófica no referencial moderno, e por conseguinte quais são nossas tarefas, faremos o seguinte quadro:

a. É possível reinterrogar toda a história da filosofia, desde sua origem grega, sob a hipótese de um regramento matemático da questão ontológica. Veremos, então,

desenhar-se ao mesmo tempo uma continuidade e uma periodização bem diferentes daquelas que Heidegger desenvolve. Em particular, a genealogia da doutrina da verdade conduzirá a detectar, por interpretações singulares, de que modo, inominadas, as categorias do evento e do indiscernível trabalham ao longo de todo o texto metafísico. Acredito ter dado alguns exemplos disto.

b. Uma análise cerrada dos procedimentos do domínio lógico-matemático desde Cantor e Frege permitirá pensar o que essa revolução intelectual, retorno cego da ontologia à sua própria essência, condiciona na racionalidade contemporânea. Esse trabalho permitirá desfazer, na matéria, o monopólio do positivismo anglo-saxão.

c. No tocante à doutrina do sujeito, o exame particular de cada um dos procedimentos genéricos abrirá para uma estética, para uma teoria da ciência, para uma filosofia da política, e, finalmente, para os arcanos do amor, para um cruzamento sem fusão com a psicanálise. Toda a arte moderna, todas as incertezas da ciência, tudo o que o marxismo destruído prescreve de tarefas militantes, tudo enfim que o nome de Lacan designa, será encontrado, retrabalhado, percorrido, por uma filosofia devolvida a seu tempo por categorias clarificadas.

E poderemos, nessa viagem, dizer, se ao menos não perdermos a memória de que só o evento autoriza, que o ser, o que se chama o ser, funde o lugar finito de um sujeito que decide: "Tendo o Nada partido, resta o castelo da pureza."

Anexos

Apêndices

Os doze apêndices têm estatutos bastante diferentes. Distinguirei quatro espécies deles:

1. Os apêndices que têm por objetivo apresentar uma demonstração saltada no texto, mas que julgo interessante. É o caso dos apêndices 1, 4, 9, 10, 11 e 12. Os dois primeiros dizem respeito aos ordinais. Os outros quatro completam a demonstração do teorema de Cohen, de que a meditação 36 fornece apenas a estratégia.

2. Os apêndices que esboçam, ou exemplificam, os métodos utilizados na demonstração dos resultados importantes. É o caso dos apêndices 5 (sobre a absolutez de toda uma série de noções), 6 (sobre a lógica e o raciocínio por recorrência), 8 (sobre a veridicidade dos axiomas numa extensão genérica).

3. O apêndice "calculador", o 7, que, a partir de um exemplo (a igualdade), indica como se procede para definir o forçamento de Cohen.

4. Apêndices que são por si mesmos desenvolvimentos completos e significativos. O apêndice 2 (sobre o conceito de relação e a figura heideggeriana do esquecimento em matemáticas), e o apêndice 3 (sobre os cardinais singulares, regulares, inacessíveis), que enriquece a investigação da ontologia da quantidade.

APÊNDICE 1 (meditações 12 e 18)

Princípio de minimalidade para os ordinais

Trata-se de estabelecer que, se um ordinal α possui uma propriedade, existe um ordinal β que é o menor a possuí-la, sendo, portanto, tal que nenhum ordinal menor do que β tem a propriedade.

Suponhamos que um ordinal α possui uma propriedade ψ. Se ele mesmo não for $\in$-minimal para essa propriedade, é que lhe pertencem um ou vários elementos que a possuem também. Ora, esses elementos são, eles próprios, ordinais, pois, segundo uma propriedade capital dos ordinais, emblema da homogeneidade da natureza, todo elemento de um ordinal é um ordinal (isto é mostrado na meditação 12). Separemos, portanto, em α, *todos* esses ordinais que supostamente têm a propriedade Ψ. Eles formam um conjunto, segundo o axioma de separação. Eu o noto α_ψ:

$$\alpha_\psi = \{\beta \ / (\beta \in \alpha) \ \& \ \psi(\beta)\}$$

(Todos os β que pertencem a α e têm a propriedade ψ.)

Segundo o axioma de fundação, o conjunto α_ψ contém ao menos um elemento, digamos γ, tal que ele não possui nenhum elemento comum com o próprio α_ψ. De fato, o axioma de fundação estabelece que há Outro em todo múltiplo, ou seja, um múltiplo apresentado por ele que não apresenta mais *nada* que já seja apresentado pelo primeiro múltiplo (um múltiplo na borda do vazio).

Esse múltiplo γ é, portanto, tal que:

— ele pertence a α_ψ. Logo, ele pertence a α, e possui a propriedade ψ (definição de α_ψ);

— nenhum termo ∂, que pertença a ele, pertence a α_ψ. Observemos, no entanto, que ∂ pertence, também ele, a α. De fato, ∂, que pertence ao ordinal γ, é um ordinal. E a pertença, entre ordinais, é uma relação de ordem. Logo, $(\partial \in \gamma)$ e $(\gamma \in \alpha)$ implicam $\partial \in \alpha$. Conseqüentemente, a única razão possível para que ∂, que pertence a α, não pertença a α_ψ, é que ∂ não possua a propriedade ψ.

Disto resulta que γ é $\in$-minimal para ψ, pois nenhum elemento de γ pode possuir essa propriedade, que o próprio γ possui.

Esta demonstração faz um uso essencial do axioma de fundação. Isso é *tecnicamente* compreensível, porque esse axioma diz respeito à noção de $\in$-minimalidade. Um múltiplo fundador (ou na borda do vazio) é, num múltiplo dado, $\in$-minimal no tocante à pertença a esse múltiplo: ele lhe pertence, mas o que lhe pertence já não pertence a esse múltiplo.

Isso é *conceitualmente* necessário, pois o ordinal, esquema ontológico da natureza, está ligado de maneira toda particular à exclusão de um ser do evento. Se a natureza propõe sempre um termo último (ou minimal) para uma propriedade dada, é que ela é por si mesma exclusiva do evento. A estabilidade natural se encarna no ponto de parada "atômico" que ela liga a toda caracterização

explícita. Mas essa estabilidade, cujo cerne é o equilíbrio máximo entre pertença e inclusão, entre estrutura e estado, só é acessível ao preço de uma revogação da autopertença, do in-fundado, logo do "há" puro, do evento como excesso-de-um. Se há minimal nos múltiplos naturais, é porque não há nenhum corte ontológico, a partir do que se interpretaria, indecidível quanto ao múltiplo, o ultra-um como convocação do vazio.

APÊNDICE 2 (meditação 26)

Uma relação, ou uma função, nada mais é que um múltiplo puro

Durante muitos milênios se acreditou ser possível *definir* as matemáticas pela singularidade abstrata de seus objetos, especialmente os números e as figuras. Não é exagero dizer que essa presunção de objetividade, que, como veremos, é o modo próprio do esquecimento do ser nas matemáticas, constituiu o principal obstáculo para o reconhecimento da vocação do discurso matemático a se sustentar somente do ser-enquanto-ser, através da apresentação discursiva da apresentação em geral. Todo o trabalho dos matemáticos fundadores no século XIX consistiu precisamente em *destruir* os supostos objetos e em estabelecer que todos eles se deixavam designar como configurações especiais do múltiplo puro. Esse trabalho, contudo, deixou subsistir a ilusão estruturalista, a ponto de a técnica matemática exigir que seja mantida na sombra sua própria essência conceitual.

Quem não falou, uma vez ou outra, de uma relação entre elementos de um múltiplo, supondo com isso que uma diferença de estatuto opusesse a inércia elementar do múltiplo à sua estruturação? Quem não pronunciou: "Seja um conjunto dotado de uma relação de ordem...", dando assim a entender que essa relação é, ela própria, coisa inteiramente diversa de um conjunto? A cada vez, contudo, o que é assim ocultado pela suposição de uma ordem é que o ser não conhece nenhuma outra figura da apresentação afora o múltiplo, e que, portanto, a relação, à medida que ela seja, deve ser também tão múltipla quanto o múltiplo em que opera.

Cabe-nos mostrar, ao mesmo tempo, de que modo se efetua, em conformidade com a necessária crítica ontológica da relação, o arranjo-em-múltiplo da ligação estrutural e de que modo o esquecimento do que se diz aí acerca do ser é inevitável, desde que se tenha *pressa de concluir* — e sempre se tem.

Quando pronuncio que " α tem com β a relação R", ou escrevo $R(\alpha, \beta)$, levo em consideração duas coisas: o *par* de α e de β e a *ordem* em que eles intervêm. De fato, é possível que o verdadeiro seja $R(\alpha, \beta)$, e não $R(\beta, \alpha)$ — se, por exemplo, R for uma relação de ordem. Os ingredientes constitutivos desse átomo relacional $R(\alpha, \beta)$ são, portanto, a idéia de par, isto é, de um múltiplo composto de dois múltiplos, e a idéia da dissimetria entre esses dois múltiplos, dissimetria marcada na escrita pela antecedência de α em relação a β.

Portanto, terei resolvido, quanto ao essencial, o problema crítico da redução de toda relação ao puro múltiplo se conseguir inferir das Idéias do múltiplo — os axiomas da teoria dos conjuntos — que um par ordenado, ou dissimétrico, *é* realmente um múltiplo. Pois chamarei "relação" um conjunto de tais pares. Ou antes: reconhecerei que um múltiplo pertence ao gênero "relação" ao constatar que todos os seus elementos — tudo que lhe pertence — são pares ordenados. Se R é tal múltiplo e se $< \alpha,\beta >$ é um par ordenado, minha redução ao múltiplo consistirá em substituir o enunciado "α tem com β a relação R" pela pura afirmação de pertença do par ordenado de α e de β ao múltiplo R, ou seja: $< \alpha,\beta > \in R$. Nesta escrita, tanto $< \alpha,\beta >$ quanto R, são múltiplos. Objetos e

relações desapareceram como tipos conceituais distintos. Permanece apenas o reconhecimento de certos múltiplos: os pares ordenados e os conjuntos de tais pares.

A idéia de "par" nada mais é do que o conceito geral do Dois, tal como elucidamos sua existência (meditação 12 para o Dois natural). Sabemos que se α e β são dois múltiplos existentes, existe também o múltiplo $\{\alpha,\beta\}$, ou par de α e β, cujos únicos elementos são α e β.

Para terminar o arranjo-em-múltiplo da relação, devo agora rebater sobre o múltiplo puro a ordem de inscrição de α e de β. Preciso de um múltiplo, digamos $< \alpha,\beta >$, tal que $< \beta,\alpha >$ seja claramente distinto dele, uma vez que α e β são eles próprios distintos.

O artifício de definição desse múltiplo, freqüentemente qualificado de "truque" pelos próprios matemáticos, não é, na verdade, mais artificial do que aquele que, a partir da relação tal como inscrita, retorna à ordem linear da escrita. Trata-se somente de pensar a dissimetria como múltiplo puro. Há, sem dúvida, muitas maneiras de fazê-lo, mas há igual número, senão maior, de maneiras de marcar na escrita que um símbolo ocupa uma posição insubstituível em relação a outro. O argumento do artifício concerne apenas ao fato de que o pensamento de uma ligação implica o lugar dos termos ligados, e de que é admissível toda inscrição desse ponto que contenha, de fato, a ordem dos lugares, isto é, que α e β não são substituíveis um pelo outro, se forem diferentes. Não é a forma-múltipla da relação que é artificial; é antes a própria relação, à medida que pretendamos distingui-la radicalmente do que ela liga.

A forma canônica do par ordenado $< \alpha,\beta >$, em que α e β são múltiplos supostamente existentes, se inscreve como o par — o conjunto de dois elementos — composto do singleto de α e do par $\{\alpha,\beta\}$. Ou seja: $< \alpha,\beta > = [\{\alpha\},\{\alpha,\beta\}]$. Este conjunto existe, pois a existência de α assegura a de seu arranjo-em-um $\{\alpha\}$, a de α e de β assegura a existência do par $\{\alpha,\beta\}$; e, por fim, a existência de $\{\alpha\}$ e de $\{\alpha,\beta\}$ assegura a do par de ambos.

É fácil mostrar que, se α e β são múltiplos diferentes, $< \alpha,\beta >$ é diferente de $< \beta,\alpha >$. E, de maneira mais geral, que se $< \alpha,\beta > = < \gamma,\partial >$, então $\alpha = \gamma$, $\beta = \partial$. O par ordenado determina tanto seus termos quanto seus lugares.

É verdade que nenhuma representação clara está associada a um conjunto de tipo $[\{\alpha\},\{\alpha,\beta\}]$. Não obstante, consideraremos que nesse irrepresentável reside a *forma do ser* tal como ela subjaz à idéia de uma relação.

Isto porque, uma vez operada a transliteração para o múltiplo das escritas relacionais de tipo $R(\alpha,\beta)$, *uma* relação se definirá sem problema como sendo um conjunto tal que todos os seus elementos tenham a forma de pares ordenados, isto é, efetuem no múltiplo a figura de par dissimetrizado em que reside todo o efeito das relações inscritas. A partir disso, pronunciar que α mantém com β a relação R quererá dizer apenas que $< \alpha,\beta > \in R$, a pertença redescobrindo finalmente seu papel único de articulação do discurso sobre o múltiplo, e dobrando aí o que, segundo a ilusão estruturalista, faz exceção. Uma relação R nada mais é do que uma *espécie* de múltiplo, qualificada pela natureza especial do que lhe pertence, e que é, por sua vez, uma espécie de múltiplo: o par ordenado.

O conceito clássico de função é uma ramificação do gênero "relação". Quando escrevo $f(\alpha) = \beta$, quero dizer que, ao múltiplo α, faço "corresponder" β, e somente ele. Seja R_f o múltiplo que é *o ser de f*. Tenho, evidentemente, $< \alpha,\beta > \in R_f$. Mas se R_f é uma função, é que, para α fixado no primeiro lugar do par ordenado, β é único. Logo, uma função é um múltiplo de R_f composto exclusivamente de pares ordenados e tal que:

$$[(< \alpha,\beta > \in R_f) \,\&\, (< \alpha,\gamma > \in R_f)] \rightarrow (\beta = \gamma)$$

Terminei assim, completamente, a redução dos conceitos de relação e de função ao de múltiplo de um tipo especial.

No entanto, o matemático — e eu mesmo —, não se deixará embaraçar por muito tempo pelo fato de que, segundo o ser da apresentação, se deve escrever, não $R(\beta,\gamma)$, mas $< \beta,\gamma > \in R$, ao que se acrescenta, ademais, para β e γ elementos de α, a consideração de que R "em α" é, de fato, um elemento de $p(p(p(\alpha)))$. Bem depressa ele dirá: "seja uma relação R definida em α", e notará $R(\beta,\gamma)$ ou $\beta\ R\ \gamma$. Esta escrita faz desaparecer imediatamente o fato de que a relação R nada mais é do que

um múltiplo, e restaura inelutavelmente sua diferença conceitual em relação aos termos "ligados". Sob este aspecto, a técnica da abreviação, ainda que inevitável, não deixa de ser um *esquecimento* conceitual, que é a forma própria em que se consuma, nas matemáticas, o esquecimento do ser, isto é, o esquecimento de que nada é apresentado nelas senão a apresentação. A ilusão estruturalista, que reconstitui a autonomia operatória da relação, e a distingue da inércia do múltiplo, é a empreitada técnica desmemoriada através da qual a matemática efetua o discurso sobre o ser-enquanto-ser. Ela precisa esquecer o ser para levar adiante sua pronunciação. Pois a lei do ser, se constantemente cumprida, acabaria por interditar a escrita, sobrecarregando-a sem trégua.

O ser *não quer ser escrito*: é isso que atesta o sintoma pelo qual, ao se querer deixar transparente a apresentação da apresentação, o embaraço da escrita se torna quase imediatamente intransponível. A ilusão estruturalista é, portanto, um imperativo da razão, que supera a interdição da escrita gerada pelo peso do ser, pelo esquecimento do múltiplo puro e a admissão conceitual da ligação e do objeto. Nesse esquecimento, a matemática é tecnicamente vitoriosa e pronuncia o ser, sem saber mais que o pronuncia. Podemos admitir, sem forçar, que a "virada", sempre levada a cabo, pela qual a ciência do ser só se realiza perdendo toda clareza sobre o que a funda, é propriamente a encenação do ente (o objeto e a ligação) no lugar do ser (a apresentação da apresentação, o puro múltiplo). A matemática efetiva é, portanto, a metafísica da ontologia que ela é. Ela é, sem sua essência, *esquecimento de si mesma*.

A diferença essencial entre isto e a interpretação heideggeriana da metafísica — e de seu apogeu técnico — é que, se a técnica matemática exige o esquecimento, de direito, e por um procedimento uniforme, ela autoriza, a todo momento, a reconstituição formal de seu tema esquecido. Mesmo que eu tenha amontoado as abreviações relacionais ou funcionais, mesmo que eu tenha falado, a todo momento, dos "objetos", que tenha propagado incessantemente a ilusão estruturalista, tenho certeza de poder, de um só golpe, por uma interpretação regrada de minha pressa técnica, retornar às definições originais, às Idéias do múltiplo, dissolver novamente a pretensão isolada das relações e funções, e restabelecer o reino do puro múltiplo. Muito embora a matemática efetiva se mova necessariamente no esquecimento de si mesma, pois esse é o preço obrigatório de seu avanço vitorioso, está sempre disponível a desestratificação pela qual a ilusão estruturalista é submetida à crítica e é reconstituído o fato de que o só o múltiplo é apresentado, de que não há objeto, de que tudo é tecido do nome próprio do vazio. Essa disponibilidade significa simplesmente que, se o esquecimento do ser é a lei da efetividade matemática, lhe está igualmente proibido, ao menos após Cantor, o esquecimento do esquecimento.

Foi indevidamente, portanto, que falei de "técnica", se tomarmos esta palavra no sentido de Heidegger. O império da técnica é para ele o niilismo, ou seja, a perda do próprio esquecimento, e, portanto, o fim da metafísica, à medida que a metafísica se anime ainda dessa forma primeira do esquecimento que é o reino do ente supremo. Nesse sentido, a ontologia matemática não é técnica, pois o desvelamento da origem não é nela uma virtualidade insondável, mas antes uma disponibilidade intrínseca, uma possibilidade permanente. A matemática regra em si mesma a possibilidade de desconstruir a ordem aparente do objeto, da ligação, e de reencontrar a "desordem" original em que ela pronuncia as Idéias do puro múltiplo e as sutura ao ser-enquanto-ser pelo nome próprio do vazio. Ela é, ao mesmo tempo, esquecimento de si mesma e crítica desse esquecimento. É a *virada* na direção do objeto, mas também o *retorno* para a apresentação da apresentação.

É por esta razão que, em si mesma, a matemática, por mais artificiosos que sejam afinal seus procedimentos, não pode cessar de pertencer ao Pensamento.

APÊNDICE 3 (meditação 26)

Heterogeneidade dos cardinais: regularidade e singularidade

Vimos (meditação 14) que a homogeneidade do esquema ontológico dos múltiplos naturais — os ordinais — suportava uma falha, aquela que distingue os sucessores dos limites. Os múltiplos naturais que formam a escala de medida das grandezas intrínsecas — os cardinais — suportam uma mais profunda ainda, que opõe os cardinais "indecomponíveis", ou regulares, aos cardinais "decomponíveis", ou singulares. E, assim como é preciso decidir quanto à existência de um ordinal-limite — esta é a substância do axioma do infinito —, assim também a existência de um cardinal-limite regular superior a ω_0 (ao enumerável), não dedutível das Idéias do múltiplo, supõe uma nova decisão, que é uma espécie de axioma do infinito de origem cardinal, e que contém o conceito de cardinal inacessível. Desse modo, a abertura para o infinito fica inacabada se nos ativermos à decisão primeira. Na ordem das quantidades infinitas, podemos ainda apostar em existências que superam os infinitos precedentemente admitidos tanto quanto o primeiro infinito, ω_0, supera o finito. Nessa via, que se impõe aos matemáticos no próprio lugar do impasse a que os conduz a errância do estado, foram sucessivamente definidos os cardinais fracamente inacessíveis, fortemente inacessíveis, de Mahlo, de Ramsey, mensuráveis, inefáveis, compactos, supercompactos, esticáveis *(extendible)*, enormes *(huge)*. Essas grandiosas ficções deixam perceber que os recursos do ser, em grandeza intrínseca, fazem vacilar o pensamento e o conduzem para as cercanias da ruptura da língua, pois, como disse Thomas Jech, "com a definição dos cardinais enormes, aproximamo-nos da rachadura representada pela inconsistência".

As condições iniciais são bastante simples. Suponhamos que recortemos um cardinal dado em pedaços, portanto em partes tais que sua união recubra todo o múltiplo-cardinal considerado. Cada um desses pedaços tem, ele próprio, certa potência, representada por um cardinal. É certo que essa potência é, *no máximo*, igual à do todo, pois se trata de uma parte. Por outro lado, o número dos pedaços tem também certa potência. A imagem acabada da coisa é muito simples: se recortamos um conjunto inicial de *17* elementos num pedaço de *2*, um de *5* e um de *10*, temos afinal um conjunto de partes cuja potência é *3* (três pedaços), cada parte tendo potências inferiores à do conjunto inicial (pois *2*, *5* e *10* são inferiores a *17*). O cardinal finito *17* se deixa, portanto, decompor num *número* de *pedaços* tal que *tanto* esse número *quanto* cada um desses pedaços tem uma potência inferior à sua. O que, de fato, se escreve: $\underbrace{17 = 2 + 5 + 10}_{3 \text{ partes}}$

Em contrapartida, se considerarmos o primeiro cardinal infinito, ω_0, isto é, o conjunto dos números inteiros, as coisas não se passam da mesma maneira. Se um pedaço de ω_0 for de uma potência inferior a ω_0, é que ele é finito, pois ω_0 é o *primeiro* cardinal infinito. E se o número dos pedaços for igualmente de potência inferior a ω_0, é que ele é finito. Ora, é claro que um número finito de pedaços finitos só pode produzir, se "recolarmos" os referidos pedaços, um conjunto finito. Não podemos esperar *compor* ω_0 com pedaços menores do que ele (no sentido da grandeza intrínseca, da

cardinalidade) em número igualmente menor do que ele. É preciso que ao menos um dos pedaços seja infinito *ou* que o número dos pedaços o seja. Seja como for, temos necessidade do nome-número ω_0 para compor ω_0. Em contrapartida, *2*, *5* e *10*, todos inferiores a *17*, permitiriam atingi-lo, embora seu número, *3*, seja também inferior a *17*.

Ora, temos aí determinações quantitativas muitos diferentes, sobretudo em se tratando dos cardinais infinitos. No caso em que podemos decompor os múltiplos numa sucessão de submúltiplos tais que cada um é menor do que ele, e que seu número também é, podemos dizer que esse múltiplo se deixa compor "por baixo"; ele é *acessível* em termos de combinações quantitativas provenientes do que lhe é inferior. Se isso não é possível (como no caso de ω_0), a grandeza intrínseca está em posição de ruptura; ela *começa consigo mesma*, e nenhum acesso a ela, por decomposições que já não a implicassem, se oferece.

Um cardinal que não é decomponível, ou acessível por baixo, será dito *regular*. Um cardinal que é acessível desse modo será dito *singular*.

De maneira precisa, diremos que um cardinal ω_α é singular se existir um cardinal ω_β menor que ω_α e uma família de ω_β partes de ω_α, cada uma dessas partes tendo uma potência ela própria inferior a ω_α, tal que a união dessa família recubra ω_α.

Se convencionamos notar $|\alpha|$ a potência de um múltiplo qualquer (isto é, o cardinal que tem a mesma potência que ele, logo o menor ordinal que tem a mesma potência que ele), a singularidade de ω_α se notará assim, chamando-se A_γ os pedaços:

$$\omega_\alpha = \bigcup_{\gamma \in \omega_\beta} A_\gamma \quad \text{com} \quad A_\gamma \subset \omega_\alpha \quad \& \quad \omega_\beta < \omega_\alpha \quad \& \quad |A_\gamma| < \omega_\alpha$$

ω_α é recoberto por...	dois pedaços...	em número inferior a ω_α	cada pedaço sendo ele mesmo de potência inferior a ω_α

Um cardinal ω_α é regular se não for singular. Logo, se para compô-lo é preciso, ou que um pedaço já tenha a potência ω_α, ou que o número de pedaços tenha a potência ω_α.

1ª questão. Existem cardinais infinitos regulares?

Sim. Como vimos, ω_0 é regular. Não podemos compô-lo com um número finito de pedaços finitos.

2ª questão. Existem cardinais infinitos singulares?

Sim. Mencionei na meditação 26 o cardinal-limite $\omega_{(\omega 0)}$, que vem logo "após" a sucessão ω_0, ω_1,..., ω_n, $\omega_{s(n)}$,... Esse cardinal é imensamente maior do que ω_0. No entanto, ele é singular. Para constatá-lo basta considerar que ele é a união dos cardinais ω_n, todos menores do que ele. Ora, o número desses cardinais é justamente ω_0, pois eles são indexados aos números inteiros *0*, *1*,...*n*,... O cardinal $\omega_{(\omega 0)}$ é, portanto, componível a partir de ω_0 pedaços todos menores do que ele.

3ª questão. Há outros cardinais infinitos regulares além de ω_0?

Sim. Demonstra-se que todo cardinal sucessor é regular. Vimos que um cardinal ω_β é sucessor se existe ω_α tal que $\omega_\alpha < \omega_\beta$, e se não há nenhum cardinal "entre eles", logo, se não existe ω_γ tal que $\omega_\alpha < \omega_\gamma < \omega_\beta$. Dizemos que ω_α é o sucessor de ω_β. Vemos que ω_0 ou $\omega_{(\omega 0)}$ não são sucessores (eles são limites), porque se $\omega_n < \omega_{(\omega 0)}$ — por exemplo —, há sempre, ainda, uma infinidade de cardinais entre ω_n e $\omega_{(\omega 0)}$, ou seja, $\omega_{S(n)}$, $\omega_{S(S(n))}$.... Tudo isto está de acordo com o conceito de infinito desenvolvido na meditação 13.

Que todo cardinal sucessor seja regular nada tem de evidente. Essa não-evidência assume a forma técnica — a bem dizer inesperada, da necessidade, para demonstrá-la — do uso do axioma de escolha. Assim, a forma da intervenção é exigida para decidir que *cada* grandeza intrínseca obtida por "um passo a mais" (uma sucessão) é um puro começo, no sentido se não de deixar compor pelo que lhe é inferior.

Este ponto exibe uma conexão geral entre a intervenção e o um-passo-a-mais.

A idéia comum é que o que se passa "no limite" é mais complexo do que o que se passa num só passo suplementar. Uma das debilidades das ontologias da Presença é validar essa idéia. O efeito misterioso e cativante dessas ontologias, que mobilizam os recursos do poema, é nos instalar no

pressentimento do ser, como além e horizonte, como sustentáculo e eclosão do ente-em-totalidade. Assim, uma ontologia da Presença afirma sempre que as operações "no limite" são o verdadeiro perigo para o pensamento, o momento em que se abrir à eclosão do que faz série na experiência aponta o inacabado e o aberto pelo qual o ser se liberta. A ontologia matemática nos adverte do contrário. O limite cardinal não contém, na realidade, nada além do que o precede, e cuja união ele opera. Ele é, portanto, determinado pelas quantidades inferiores. O sucessor, em contrapartida, está em posição de excesso verdadeiro, uma vez que deve ultrapassar localmente aquele que o precede. Assim — e este é um ensinamento de grande valor político, ou estético —, não é a reunião global "no limite" que é inovadora e complexa; é antes o efetuar, no ponto determinado em que se está, o a-mais de um passo. A intervenção é uma instância do ponto, não do lugar. O limite é uma composição, não uma intervenção. Na ontologia da quantidade, isto se diz: os cardinais-limite são, em geral, singulares (logo, componíveis por baixo); os cardinais sucessores são regulares, mas para sabê-lo é necessário o axioma de escolha.

4ª questão. Um cardinal singular é "decomponível" em um número, menor do que ele, de pedaços menores do que ele. Mas isso não pode descer indefinidamente.

Evidentemente. Em virtude da lei de minimalidade, que é sustentada pelos múltiplos naturais (*cf.* meditação 12 e apêndice 2), logo pelos cardinais, existe forçosamente um cardinal menor ω_β tal que o cardinal ω_α se deixa decompor em ω_β pedaços, todos menores do que ele. Trata-se, por assim dizer, da decomposição máxima de ω_α. Ela é chamada *co-finalidade* de ω_α, e a notaremos $c(\omega_\alpha)$. Um cardinal é singular se sua co-finalidade for realmente menor do que ele (ele *é* decomponível); logo, se $c(\omega_\alpha) < \omega_\alpha$. Se recobrimos um cardinal regular com pedaços menores do que ele, é preciso que o número desses pedaços lhe seja igual. Nesse caso, $c(\omega_\alpha) = \omega_\alpha$.

5ª questão. De acordo: temos por exemplo $c(\omega_0) = \omega_0$ (regular) e temos $c(\omega_{(\omega 0)}) = \omega_0$ (singular). Se o que você está dizendo sobre os cardinais sucessores é verdade — que eles são todos regulares —, temos, por exemplo, $c(\omega_3) = \omega_3$. Mas eu pergunto: há cardinais-limite, além de ω_0, que sejam regulares? Pois todos os cardinais-limite que concebo, $\omega_{(\omega 0)}$, $\omega_{(\omega 0)(\omega 0)}$ e os outros, são singulares. Todos eles têm ω_0 como co-finalidade.

A questão atinge de imediato as profundezas da ontologia, e especialmente aquelas do ser do infinito. O primeiro infinito, o enumerável, tem por característica combinar o limite *e* essa forma de começo puro que é a regularidade. Ele desmente o que eu afirmava acima, pois nele se acumulam as complexidades do um-passo-a-mais (a regularidade) e as profundezas aparentes do limite. É que o cardinal ω_0 é, na verdade, esse um-passo-a-mais-limite que é a oscilação do finito no infinito. É um cardinal fronteiriço entre dois regimes da apresentação. Ele encarna a decisão ontológica sobre o infinito, decisão que por muito tempo permaneceu, de fato, no horizonte do pensamento. Ele pontualiza essa instância do horizonte, e é por isso que ele é a Quimera de um limite-ponto; logo, de um limite regular, ou indecomponível.

Se houvesse um outro cardinal-limite regular, ele relegaria os cardinais infinitos, no tocante à sua preeminência, àquele mesmo nível ocupado pelos números finitos em relação a ω_0. Operaria uma espécie de "finitização" dos infinitos precedentes, uma vez que, embora seja o limite deles, ele os excederia radicalmente, não sendo componível a partir deles.

As Idéias do múltiplo que alinhamos até agora não permitem estabelecer que existe um cardinal-limite regular além de ω_0. Podemos *demonstrar* que elas não o permitem. A existência de tal cardinal (por força já muito imensamente numeroso) exige, por conseguinte, uma decisão axiomática, a qual confirma que se trata de uma reiteração do gesto pelo qual o pensamento se abre para o infinito do ser.

Chamamos *fracamente inacessível* um cardinal superior a ω_0 que é limite e regular. O axioma de que falo se enuncia: "Existe um cardinal fracamente inacessível." Trata-se do primeiro da longa sucessão possível do *novos* axiomas de infinidade.

APÊNDICE 4 (meditação 29)

Todo ordinal é construtível

Como a orientação de toda a ontologia permite prever, o esquema dos múltiplos naturais se submete à língua. A natureza é universalmente *nomeável.*

Examinemos, para começar, o caso do primeiro ordinal, que é o vazio.

Sabemos que $L_0 = \emptyset$. Uma vez que a única parte do vazio é o vazio (meditação 8), basta-nos estabelecer que o vazio é definível, no sentido construtivo, em L_0, isto é, no vazio, para concluir que o vazio é elemento de L_1. Esse ajuste ao inapresentável da jurisdição da linguagem não é desprovido de interesse. Consideremos, por exemplo, a fórmula: $(\exists\,\beta)\,[\beta \in \gamma]$. Se a restringimos a L_0, portanto ao vazio, seu sentido é "existe um elemento do *vazio* que é elemento de γ". É claro que nenhum γ pode satisfazer essa fórmula em L_0, pois L_0 não contém nada. Conseqüentemente, a parte de L_0 separável por essa fórmula é vazia. O conjunto vazio é, assim, uma parte definível do vazio. É o único elemento do nível superior, $L_{s(\emptyset)}$, ou L_1, que é igual a D (L_0). Portanto, temos $L_{s(\emptyset)} = \{\emptyset\}$, o singleto do vazio. Disso resulta que $\emptyset \in L_{s(\emptyset)}$, o que queremos demonstrar: o vazio *pertence* a um nível construtível. Logo, ele é construtível.

Ora, se todos os ordinais não são construtíveis, existe, pelo princípio de minimalidade (meditação 12 e apêndice 1), um ordinal menor não construtível. Seja α esse ordinal. Ele não é vazio (acabamos de ver que o vazio é construtível). Para $\beta \in \alpha$, sabemos que β, menor do que α, é construtível. Suponhamos que seja possível encontrar um nível L_γ, em que figurem *todos* os elementos (construtíveis) β de α, e nenhum outro ordinal. A fórmula "∂ é um ordinal", com uma variável livre, vai separar em L_γ a parte definível constituída de todos esses ordinais. Pois "ser um ordinal" quer dizer (meditação 12): "ser um múltiplo transitivo cujos elementos são todos transitivos", e esta é uma fórmula sem parâmetros (que não depende de nenhum múltiplo particular, eventualmente ausente de L_γ). Mas o conjunto dos ordinais inferiores a α é o próprio α, que é assim uma parte definível de L_γ, e é, portanto, um elemento de $L_{s(\gamma)}$. Contrariamente à nossa hipótese, α é construtível.

Resta estabelecer que há, de fato, *um* nível L_γ que contém todos os ordinais construtíveis β, para $\beta \in \alpha$. Para isso, basta estabelecer que todo nível construtível é transitivo, ou seja, que $\beta \in L_\gamma \rightarrow \beta \subset L_\gamma$. Pois todo ordinal menor que um ordinal situado num nível pertencerá também a esse nível. Será suficiente considerar o nível L_γ *máximo* para todos os níveis a que pertencem os $\beta \in \alpha$: todos os ordinais figuram nele.

Daí o lema que, de resto, elucida a estrutura da hierarquia construtível: todo nível L_α da hierarquia construtível é transitivo.

Isso é demonstrado por recorrência sobre os ordinais.

— $L_0 = \emptyset$ é transitivo (meditação 12);

— suponhamos que todo nível inferior a L_α é transitivo, e mostremos que L_α também é.

1º caso.

α é um ordinal-limite. Neste caso, $\mathrel{\llcorner}_\alpha$ é a união de todos os níveis inferiores, que supostamente são todos transitivos. Disso resulta que se $\gamma \in \mathrel{\llcorner}_\alpha$, existe um nível $\mathrel{\llcorner}_\beta$ com $\beta \in \alpha$, tal que $\gamma \in \mathrel{\llcorner}_\beta$. Mas supondo-se que $\mathrel{\llcorner}_\beta$ é transitivo, temos $\gamma \subset \mathrel{\llcorner}_\beta$. Ora, $\mathrel{\llcorner}_\alpha$, união de níveis inferiores, os admite, a todos, como partes: $\mathrel{\llcorner}_\beta \subset \mathrel{\llcorner}_\alpha$. De $\gamma \subset \mathrel{\llcorner}_\beta$ e de $\mathrel{\llcorner}_\beta \subset \mathrel{\llcorner}_\alpha$ inferimos $\gamma \subset \mathrel{\llcorner}_\alpha$. Logo, o nível $\mathrel{\llcorner}_\alpha$ é transitivo.

2º caso.

α é um ordinal sucessor, $\mathrel{\llcorner}_\alpha = \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$.

Mostremos primeiro que $\mathrel{\llcorner}_\beta \subset \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$ se supomos que $\mathrel{\llcorner}_\beta$ é transitivo (o que a hipótese de recorrência induz).

Seja γ_1 um elemento de $\mathrel{\llcorner}_\beta$. Consideremos a fórmula $\partial \in \gamma_1$. Uma vez que $\mathrel{\llcorner}_\beta$ é transitivo, $\gamma_1 \in \mathrel{\llcorner}_\beta \rightarrow \gamma_1 \subset \mathrel{\llcorner}_\beta$. Logo, $\partial \in \gamma_1 \rightarrow \partial \in \mathrel{\llcorner}_b$. Todos os elementos de γ_1 são, portanto, elementos de $\mathrel{\llcorner}_\beta$. A parte de $\mathrel{\llcorner}_\beta$ definida pela fórmula $\partial \in \gamma_1$ coincide com γ_1, já que todos os elementos ∂ de γ_1 estão em $\mathrel{\llcorner}_\beta$, e essa fórmula é, de fato, restrita a $\mathrel{\llcorner}_\beta$. Conseqüentemente, γ_1 é *também* uma parte definível de $\mathrel{\llcorner}_\beta$, do que se segue que ela é um elemento de $\mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$. Temos finalmente: $\gamma_1 \in \mathrel{\llcorner}_\beta \rightarrow \gamma_1 \in \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$, ou seja, $\mathrel{\llcorner}_\beta \subset \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$.

Isto permite concluir. De fato, um elemento de $\mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$ é uma parte (definível) de $\mathrel{\llcorner}_\beta$, ou seja: $\gamma \in \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)} \rightarrow \gamma \subset \mathrel{\llcorner}_b$. Mas $\mathrel{\llcorner}_\beta \subset \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$. Logo, $\gamma \subset \mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$ e $\mathrel{\llcorner}_{s(\beta)}$ é transitivo.

A recorrência é completa. O primeiro nível $\mathrel{\llcorner}_0$ é transitivo; e se todos os níveis até $\mathrel{\llcorner}_\alpha$, exclusive, o são, $\mathrel{\llcorner}_\alpha$ também é. Logo, todo nível é transitivo.

APÊNDICE 5 (meditação 33)

Sobre a absolutez

Trata-se de estabelecer a absolutez de certo número de termos e de fórmulas para uma situação quase completa. Lembro que isto quer dizer que a definição do termo relativizada à situação *S* é "a mesma" na ontologia geral, e que a fórmula relativizada a *S* equivale à fórmula geral, desde que obriguemos os parâmetros a pertencer a *S*.

a. $\emptyset$. É evidente, pois a definição de $\emptyset$ é negativa (nada lhe pertence). Ela não pode se "modificar" em *S*. Por outro lado, $\emptyset \in S$, porque *S* é transitivo, e satisfaz ao axioma de fundação. Ora (meditação 18), somente o vazio pode fundar um múltiplo transitivo.

b. $\alpha \subset \beta$ é absoluto, uma vez que, se α e β pertencem a *S*, *então* a fórmula $\alpha \subset \beta$ é verdadeira para um habitante de *S* se, e somente, se ela for verdadeira para a ontologista. Isto se infere diretamente da transitividade de *S*: os elementos de α e de β são também elementos de *S*. Logo, se todos os elementos de α (no sentido de *S*) pertencem a β — o que é a definição da inclusão —, o mesmo se dá no sentido da ontologia geral, e vice-versa.

c. $\alpha \cup \beta$: se α e β são elementos de *S*, o conjunto $\{\alpha,\beta\}$ existe aí também, por validade em *S* do axioma de substituição, aplicado, por exemplo, ao Dois que é *p* ($\emptyset$), o qual existe em *S*, pois $\emptyset \in S$, e o axioma das partes é verídico em *S* (ver esta construção na meditação 12). Constatemos de passagem que *p* ($\emptyset$) é absoluto (em geral, *p* (α) *não* é absoluto). Da mesma maneira, $\cup \{\alpha,\beta\}$ existe em *S*, pois o axioma da união é verídico em *S*. Ora, $\cup \{\alpha,\beta\} = \alpha \cup \beta$ por definição.

— $\alpha \cap \beta$ é obtido por separação em $\alpha \cup \beta$ pela fórmula "$\gamma \in \alpha \ \& \ \gamma \in \beta$".

Basta que *este* axioma de separação seja verídico em *S*.

— $(\alpha - \beta)$, conjunto dos elementos de α que não são elementos de β, é obtido da mesma maneira, pela fórmula "$\gamma \in \alpha \ \& \ \sim (\gamma \in \beta)$".

d. Acabamos de ver o par $\{\alpha,\beta\}$ (na absolutez de $\alpha \cup \beta$). Com relação ao par ordenado, lembramos que ele se define como $< \alpha,\beta > = [\{\alpha\},\{\alpha,\beta\}]$ (ver apêndice 2). A absolutez é, então, trivial.

e. "Ser um par ordenado" equivale à fórmula: "Ser um par simples cujo primeiro termo é um singleto e o segundo um par simples do qual um dos elementos é aquele que figura no singleto." Exercício: escrever esta fórmula na língua formal, e meditar sobre sua absolutez.

f. Se α e β pertencem a *S*, o produto cartesiano $\alpha \times \beta$ é definido como o conjunto dos pares ordenados $< \gamma, \partial >$ com $\gamma \in \alpha$ e $\partial \in \beta$. Os elementos do produto cartesiano são obtidos pela fórmula: "Ser um par ordenado cujo primeiro termo pertence a α e o segundo a β." Esta fórmula, portanto, separa o produto cartesiano em todo conjunto em que figuram todos os elementos de α e todos os de β. Por exemplo, em $\alpha \cup \beta$. Ora, $\alpha \cup \beta$ é uma operação absoluta; e "ser um par ordenado" um predicado absoluto. Disto se segue que o produto cartesiano é absoluto.

g. A fórmula "ser um ordinal" é sem parâmetros, e envolve unicamente a transitividade (*cf.* meditação 12). Constatar sua absolutez é um exercício simples (o apêndice 4 mostra a absolutez de "ser um ordinal" no caso do universo construtível).

h. ω_0 é absoluto, uma vez que é definido como "o menor ordinal-limite", ou seja, "o menor ordinal não sucessor". É preciso, portanto, estudar o caráter absoluto do predicado "ser um ordinal sucessor". Evidentemente, é do fato de S verificar o axioma do infinito que se infere que $\omega_0 \in S$.

i. Do fato de que "ser um par ordenado" é absoluto se infere que "ser uma função" é absoluto. É a fórmula: "Ter por elementos pares ordenados $<\alpha, \beta>$ tais que se $<\alpha, \beta>$ é elemento e também $<\alpha, \beta'>$, temos então $\beta = \beta'$ " (*cf.* a definição ontológica de uma função no apêndice 2). Da mesma maneira, "ser uma função biunívoca" é absoluto. Uma parte finita é um conjunto que está em correspondência biunívoca com um ordinal finito. Uma vez que $\omega_0 \in S$ é absoluto, o mesmo ocorre com os ordinais finitos. Logo, se $\alpha \in S$, o predicado "ser uma parte finita de α" é absoluto. Se separamos com base nesse predicado em $[p(\alpha)]^S$ — que, ele próprio, não é absoluto — obtemos, de fato, *todas* as partes finitas de α (no sentido da ontologia geral), embora $[p(\alpha)]^S$ *não* seja em geral idêntico a $p(\alpha)$. Isso ocorre porque entre os elementos de $p(\alpha)$, somente os múltiplos *infinitos* podem não ser apresentados em S, de modo que $p(\alpha) \neq [p(\alpha)]^S$. Mas, no tocante às partes finitas, do fato de que "ser uma função biunívoca de um ordinal finito sobre uma parte de α" é absoluto, resulta que elas são todas apresentadas em S. Logo, o conjunto das partes finitas de α é absoluto.

Todos estes resultados autorizam a considerar que condições do gênero "todas as sucessões finitas de tripletos $<\alpha,n,\varnothing>$ ou $<\alpha,n,1>$, em que $\alpha \in \partial$ e $n \in \omega_0$" são *conhecidas* por um habitante de S (se ∂ for conhecido), porque a fórmula que define tal múltiplo de condições é absoluta para S ("sucessão finita", "tripleto", 0, 1,ω_0... são de fato absolutos).

APÊNDICE 6 (meditação 36)

Símbolos primitivos da lógica e recorrência sobre o comprimento das fórmulas

Este apêndice completa a nota técnica da meditação 3 e indica como raciocinar por recorrência sobre o comprimento das fórmulas. Aproveito para falar brevemente do raciocínio por recorrência em geral.

1. DEFINIÇÃO DE CERTOS SÍMBOLOS LÓGICOS

A bateria completa dos símbolos lógicos (*cf.* a nota técnica p.48) não deve ser considerada como constituída unicamente de símbolos primitivos. Assim como a inclusão, $\subset$, pode ser *definida* a partir da pertença $\in$(*cf.* meditação 5), também podemos definir símbolos lógicos a partir de outros.

A escolha dos símbolos primitivos é matéria de convenção. Escolho aqui os símbolos $\neg$ (negação), $\rightarrow$ (implicação) e $\exists$ (quantificador existencial).

Os símbolos derivados são então introduzidos, por definições, como *abreviações* de certas escritas compostas com os símbolos primitivos.

a. a disjunção (*ou*): *A ou B* é uma escrita abreviada para $\neg A \rightarrow B$;

b. a conjunção (&): *A & B* é uma escrita abreviada para $\neg (A \rightarrow \neg B)$;

c. a equivalência ($\leftrightarrow$): $A \leftrightarrow B$ é uma escrita abreviada para: $\neg ((A \rightarrow B) \rightarrow \neg (B \rightarrow A))$;

d. o quantificador universal ($\forall$): $(\forall \alpha) \lambda$ é uma escrita abreviada para $\neg (\exists \alpha) \neg \lambda$.

Podemos, portanto, considerar que toda fórmula lógica é escrita unicamente com os símbolos $\neg$, $\rightarrow$ e $\exists$. Para ter as fórmulas da teoria dos conjuntos, é suficiente acrescentar os símbolos = e $\in$, além, naturalmente, das variáveis α, β, γ etc., que designam múltiplos, e mais as pontuações.

Podemos então distinguir:

— As fórmulas atômicas, sem símbolo lógico, que são forçosamente do tipo $\alpha = \beta$ ou $\alpha \in \beta$;

— As fórmulas compostas, que são do tipo $\neg \lambda$, $\lambda_1 \rightarrow \lambda_2$, ou $(\exists \alpha) \lambda$, onde λ é ou uma fórmula atômica, ou uma fórmula composta "mais curta".

2. RECORRÊNCIA SOBRE O COMPRIMENTO DAS FÓRMULAS

Observemos que uma fórmula é um conjunto finito de símbolos, que compreende: as variáveis, os símbolos lógicos, os símbolos = e $\in$, os parênteses, colchetes ou chaves. É sempre possível, portanto, falar do *comprimento* de uma fórmula, que é o número (inteiro) dos símbolos que nela figuram.

Esta associação, a toda fórmula, de um número inteiro, permite aplicar às fórmulas o raciocínio por recorrência, de que fizemos grande uso ao longo de todo este livro, tanto para os números inteiros, ou ordinais finitos, quanto para os ordinais em geral.

Todo raciocínio por recorrência supõe que possamos falar univocamente do "seguinte" de um conjunto dado de termos envolvidos. Trata-se, de fato, de um operador de controle racional do infinito, que se apóia no procedimento do "ainda" (*cf.* meditação 14). A estrutura subjacente é a da

boa ordem: uma vez que os termos *ainda não* examinados contêm *um* elemento menor, esse elemento menor *segue* imediatamente aqueles que já examinamos. Assim, dado um ordinal α, conheço seu único sucessor, $S(\alpha)$. E dado um conjunto de ordinais, ainda que infinito, conheço *aquele* que vem depois (que talvez seja um ordinal-limite, mas pouco importa).

O esquema do raciocínio é, portanto, o seguinte (em três tempos):

1. Mostro que a propriedade a estabelecer vale para o *menor* termo (ou ordinal) concernido. O mais das vezes, trata-se de $\emptyset$.

2. Mostro em seguida que, *se* ela vale para todos os termos menores que um termo α qualquer, *então* vale para o próprio α, que é *o* seguinte dos que o precedem.

3. Concluo que ela vale para *todos*.

Esta conclusão é válida pela seguinte razão: se a propriedade não valesse para todos, *haveria um termo menor que não a possuiria*. Como todos os termos menores a possuem, esse suposto termo menor deveria possuí-la também, em virtude do segundo tempo do raciocínio. Contradição. Logo, todos a possuem.

Retornemos às fórmulas. As fórmulas "menores" são as atômicas, $\alpha \in \beta$ ou $\alpha = \beta$, que têm três símbolos. Suponhamos que eu tenha demonstrado certa propriedade, por exemplo, o forçamento, para as mais curtas dessas fórmulas (é o tema da parte 1 da meditação 36 e do apêndice 7). Este é o primeiro tempo do raciocínio por recorrência.

Suponhamos agora que eu tenha demonstrado o teorema do forçamento para todas as fórmulas *de comprimento inferior a* $n + 1$ (que têm menos de $n + 1$ símbolos). O segundo tempo consiste em mostrar que há forçamento também para as fórmulas com $n + 1$ símbolos. Mas como obter, a partir das fórmulas com no máximo n símbolos, uma fórmula com $n + 1$ símbolos? Apenas de três maneiras:

— se (λ) tem n símbolos, $\neg(\lambda)$ tem $n + 1$ símbolos;

— se (λ_1) e (λ_2) têm *juntas* n símbolos $(\lambda_1) \rightarrow (\lambda_2)$ tem $n + 1$ símbolos;

— se (λ) tem $n - 3$ símbolos, $(\exists\, \alpha)\ (\lambda)$ tem $n + 1$ símbolos.

Assim, posso mostrar finalmente que, *se* as fórmulas (λ), ou o total das fórmulas (λ_1) e (λ_2), têm menos de $n + 1$ símbolos, e verificam a propriedade (neste caso, o forçamento), *então* as fórmulas com $n + 1$ símbolos, que são $\neg(\lambda)$, $(\lambda_1) \rightarrow (\lambda_2)$ e $(\exists\, \alpha)\ (\lambda)$ a verificam também.

Posso concluir, portanto (terceiro tempo), que *todas* as fórmulas a verificam; que o forçamento é *definido* para toda fórmula da teoria dos conjuntos.

APÊNDICE 7 (meditação 36)

Forçamento da igualdade para os nomes de categoria nominal 0

Trata-se de estabelecer, para as fórmulas de tipo "$\mu_1 = \mu_2$", onde μ_1 e μ_2 são nomes de categoria nominal *0* (portanto, nomes compostos de pares $< \emptyset, \pi >$, onde π é uma condição), a existência de uma relação de forçamento, notada $\rightleftharpoons$ definida em *S* e tal que:

$$[\ \pi \rightleftharpoons (\mu_1 = \mu_2)\ ] \leftrightarrow [\ (\pi \in \varphi) \rightarrow [\ R_{\varphi}\ (\mu_1) = R_{\varphi}\ (\mu_2)\ ]]$$

Vamos nos ocupar primeiro da proposição *direta* (o forçamento por π da igualdade dos nomes implica a igualdade dos valores referenciais, desde que $\pi \in \varphi$), depois da *recíproca* (se os valores referenciais são iguais, então existe $\pi \in \varphi$ e π força a igualdade dos nomes). No tocante à recíproca, contudo, trataremos apenas do caso em que $R_{\varphi}\ (\mu_1) = \emptyset$.

1. PROPOSIÇÃO DIRETA

Suponhamos que μ_1 é um nome de categoria nominal *0*. Ele é composto de pares $< \emptyset, \pi >$ e seu valor referencial é seja $\{\emptyset\}$, seja $\emptyset$, segundo uma ou nenhuma das condições π que figuram em sua composição pertença a φ (*cf.* meditação 34, seção 4).

Comecemos pela fórmula $\mu_1 = \emptyset$ (lembro que $\emptyset$ é um nome). Para ter com certeza $R_{\varphi}\ (\mu_1) = R_{\varphi}\ (\emptyset) = \emptyset$, é preciso que nenhuma das condições que figuram no nome μ_1 pertença à parte genérica φ. O que pode efetivamente forçar tal interdição de pertença? É o fato de a parte φ conter uma condição *incompatível* com todas as condições que figuram no nome μ_1. Pois a regra Rd_2 das partes corretas (meditação 33, parte 3) implica que todas as condições de uma parte correta são compatíveis.

Notemos *Inc* (μ_1) o conjunto das condições incompatíveis com todas as condições que figuram no nome μ_1:

$$Inc\ (\mu_1) = \{\pi\ /\ (< \emptyset, \pi_1 > \in \mu_1) \rightarrow \pi \text{ e } \pi_1 \text{ são incompatíveis}\}$$

É certo que, se $\pi \in Inc\ (\mu_1)$, a pertença de π a uma parte genérica φ proíbe a todas as condições que figuram em μ_1 pertencer a esse φ. Disto resulta que o valor referencial de μ_1 na extensão que corresponde a essa parte genérica é vazio.

Diremos então que π força a fórmula $\mu_1 = \emptyset$ (onde μ_1 é de categoria nominal *0*) se $\pi \in Inc\ (\mu_1)$. É claro que, se π força $\mu_1 = \emptyset$, temos $R_{\varphi}\ (\mu_1) = R_{\varphi}\ (\emptyset) = \emptyset$ em toda extensão genérica tal que $\pi \in \varphi$.

Assim, para μ_1 de categoria nominal *0* podemos afirmar:

$$[\pi \Vdash (\mu_1 = \emptyset)] \leftrightarrow \pi \in Inc\ (\mu_1)$$

O enunciado $\pi \in Inc\ (\mu_1)$ é inteiramente inteligível e verificável *na* situação fundamental. Mas nem por isso ele deixa de forçar o enunciado $R_{\varphi}\ (\mu_1) = \emptyset$ a ser verídico em toda extensão genérica tal que $\pi \in \varphi$.

Armados de todo este primeiro resultado, vamos enfrentar a fórmula $\mu_1 \subset \mu_2$, sempre para nomes de categoria nominal *0*. A estratégia é a seguinte: sabemos que "$\mu_1 \subset \mu_2$ & $\mu_2 \subset \mu_1$" implica $\mu_1 = \mu_2$. Se sabemos de maneira geral como forçar $\mu_1 \subset \mu_2$, saberemos como forçar $\mu_1 = \mu_2$.

Se μ_1 e μ_2 são de categoria nominal *0*, os valores referenciais desses dois nomes são $\emptyset$ ou $\{\emptyset\}$. Queremos forçar a veridicidade de $R_{\varphi}\ (\mu_1) \subset R_{\varphi}\ (\mu_2)$.

Façamos o quadro dos casos possíveis:

$R_{\varphi}\ (\mu_1)$	$R_{\varphi}\ (\mu_2)$	$R_{\varphi}\ (\mu_1) \rightarrow R_{\varphi}\ (\mu_2)$	motivo
$\emptyset$	$\emptyset$	verídico	$\emptyset$ é parte universal
$\emptyset$	$\{\emptyset\}$	verídico	
$\{\emptyset\}$	$\{\emptyset\}$	verídico	
$\{\emptyset\}$	$\emptyset$	errado	$\sim(\{\emptyset\} \subset \emptyset)$

Se $R_{\varphi}\ (\mu_1) = \emptyset$, a veridicidade da inclusão está garantida. O mesmo ocorre se $R_{\varphi}\ (\mu_1) = R_{\varphi}\ (\mu_2) = \{\emptyset\}$. Precisamos apenas eliminar o quarto caso.

Suponhamos primeiramente que $Inc\ (\mu_1)$ não seja vazio: existe $\pi \in Inc\ (\mu_1)$. Vimos que tal condição π força a fórmula $\mu_1 = \emptyset$, isto é, a veridicidade de $R_{\varphi}\ (\mu_1) = \emptyset$ numa extensão genérica tal que $\pi \in \varphi$. Portanto, ela força também $\mu_1 \subset \mu_2$, pois nesse caso $R_{\varphi}\ (\mu_1) \subset R_{\varphi}\ (\mu_2)$, seja qual for o valor de $R_{\varphi}\ (\mu_2)$.

Supondo agora que $Inc\ (\mu_1)$ é vazio (na situação fundamental, o que é possível), notemos $Fig\ (\mu_1)$ o conjunto das condições que figuram no nome μ_1.

$$Fig\ (\mu_1) = \{\pi / \exists < \emptyset, \pi > [< \emptyset, \pi > \in \mu_1]\}$$

O mesmo para $Fig\ (\mu_2)$. Observemos que se trata de dois conjuntos de condições. Suponhamos que exista uma condição π_3 que domina ao menos uma condição de $Fig\ (\mu_1)$ e ao menos uma condição de $Fig\ (\mu_2)$. Se $\pi_3 \in \varphi$, a regra Rd_1 das partes corretas acarreta que as condições dominadas pertençam a ela também. Por conseguinte, há ao menos uma condição de $Fig\ (\mu_1)$ e uma de $Fig\ (\mu_2)$ que estão em φ. Disto decorre que, para esta descrição, o valor referencial de μ_1 e de μ_2 é $\{\emptyset\}$. Temos então $R_{\varphi}\ (\mu_1) \subset R_{\varphi}\ (\mu_2)$. É possível dizer, portanto, que a condição π_3 força a fórmula $\mu_1 \subset \mu_2$, pois $\pi_3 \in \varphi$ implica $R_{\varphi}\ (\mu_1) \subset R_{\varphi}\ (\mu_2)$.

Generalizemos um pouco este procedimento. Chamaremos *reserva de dominação* para uma condição π_1 todo conjunto de condições tais que entre elas se encontra sempre uma condição dominada por π_1. Ou seja, se R é uma reserva de dominação para π_1:

$$(\exists \pi_2)\ [(\pi_2 \subset \pi_1)\ \&\ \pi_2 \in R]$$

O que significa que, se $\pi_1 \in \varphi$, encontramos sempre em R uma condição que pertence também a φ, pois ela é dominada por π_1. Dada a condição π_1, podemos sempre verificar *na situação*

fundamental (sem considerar qualquer extensão genérica que seja) se R é ou não uma reserva de dominação para π_1, pois a relação $\pi_2 \subset \pi_1$ é absoluta.

Voltemos a $\mu_1 \subset \mu_2$, onde μ_1 e μ_2 são de categoria nominal *0*. Suponhamos que *Fig* (μ_1) e *Fig* (μ_2) sejam reservas de dominação para uma condição π_3. Isto quer dizer que existe $\pi_1 \in$ *Fig* (μ_1) com $\pi_1 \subset \pi_3$. E que existe também $\pi_2 \in$ *Fig* (μ_2) com $\pi_2 \subset \pi_3$. Se agora π_3 pertence a ♀, π_1 e π_2 pertencem também (regra Rd_1). Como π_1 e π_2 são condições que figuram nos nomes μ_1 e μ_2, disto resulta que o valor referencial desses nomes para esta descrição é {Ø}. Temos, portanto, $R_{♀}(\mu_1) \subset R_{♀}(\mu_2)$. Podemos então dizer que π_3 força $\mu_1 \subset \mu_2$.

Recapitulemos

$$\pi_3 \Vdash (\mu_1 \subset \mu_2) \leftrightarrow \begin{cases} \pi_3 \subset \textit{Inc}\ (\mu_1) \text{ se } \textit{Inc}\ (\mu_1) \neq \emptyset \\ \pi_3 \subset \{\pi \,/\, \textit{Fig}\ (\mu_1) \text{ e } \textit{Fig}\ (\mu_2) \text{ são reservas de} \\ \text{dominação para } \pi\} \text{ se } \textit{Inc}\ (\mu_1) = \emptyset \end{cases}$$

Dados dois nomes μ_1 e μ_2 de categoria nominal *0*, sabemos que condições π_3 podem forçar, se pertencerem a ♀, o valor referencial de μ_1 a estar incluído no valor referencial de μ_2. E a relação de forçamento é verificável na situação fundamental, onde *Inc* (μ_1), *Fig* (μ_1), *Fig* (μ_2) e o conceito de reserva de dominação são claros.

Diremos agora que π_3 força $\mu_1 = \mu_2$ se π_3 força $\mu_1 \subset \mu_2$, e força também $\mu_2 \subset \mu_1$.

Observemos que $\mu_1 \subset \mu_2$ não é obrigatoriamente forçável. É possível que *Inc* (μ_1) seja vazio, e que não exista nenhuma condição π_3 tal que *Fig* (μ_1) e *Fig* (μ_2) sejam reservas de dominação para π_3. Tudo depende dos nomes, das condições que neles figuram. Mas se $\mu_1 \subset \mu_2$ for forçável por ao menos uma condição π_3, *então* em toda extensão genérica tal que ♀ contém π_3 o enunciado $R_{♀}(\mu_1) \subset R_{♀}(\mu_2)$ será verídico.

O caso geral (μ_1 e μ_2 de categoria nominal qualquer) será tratado por recorrência: supomos que definimos em S o enunciado "π força $\mu_1 = \mu_2$" para todos os nomes de categoria nominal inferior a α. Mostramos então que podemos defini-lo para os nomes de categoria nominal α. Isso nada tem de espantoso, pois um nome μ se compõe de pares $<\mu_1,\pi>$ *onde* μ_1 *é de categoria nominal inferior*. O conceito instrumental é, de ponta a ponta, o de reserva de dominação.

2. RECÍPROCA DO FORÇAMENTO DA IGUALDADE NO CASO DA FÓRMULA $R_{♀}(\mu_1) = \emptyset$, ONDE μ_1 É DE CATEGORIA NOMINAL *0*

Supomos desta vez que, numa extensão genérica, $R_{♀}(\mu_1) = \emptyset$ com μ_1 de categoria nominal *0*. Trata-se de mostrar que existe em ♀ uma condição π que força $\mu_1 = \emptyset$. É importante ter em mente as técnicas e os resultados da seção anterior (proposição direta).

Consideremos o conjunto D de condições assim definido:

$$\pi \in D \leftrightarrow [\pi \Vdash (\mu_1 = \emptyset) \textit{ ou } \pi \Vdash [\mu_1 = [\mu_1 = [\{\emptyset\},\emptyset]]]$$

Observemos que, como $\emptyset \in$ ♀, o que está escrito à direita de *ou* equivale, de fato, a $\pi \in$ ♀ $\rightarrow$ $R_{♀}(\mu_1) = \{\emptyset\}$. O conjunto D de condições consideradas reagrupa todas aquelas que forçam μ_1 a valer um de seus valores referenciais possíveis, ou seja, Ø ou {Ø}. O ponto chave é que esse conjunto de condições é uma dominação (*cf.* meditação 33, parte 4).

De fato, seja uma condição π_2 qualquer. Ou bem $\pi_2 \rightleftharpoons (\mu_1 = \emptyset)$, e π_2 pertence ao conjunto D (primeiro requisito); ou bem π_2 não força $\mu_1 = \emptyset$, mas, nesse caso, segundo a definição do forçamento para a fórmula $\mu_1 = \emptyset$ (seção anterior), isso quer dizer que $\neg (\pi_2 \in \textit{Inc}\ (\mu_1))$. Conseqüentemente, existe ao menos uma condição π_3 com $<\emptyset,\pi_3> \in \mu_1$ e π_2 e π_2 compatível com π_3. Se π_2 é compatível com π_3, existe π_4 que domina π_2 e π_3. Ora, para esse π_4, *Fig* (μ_1) é uma reserva de dominação, pois $\pi_3 \in$ *Fig* (μ_1), e $\pi_3 \in \pi_4$. Mas, por outro lado, π_4 domina também Ø. Logo, π_4 força $\mu_1 = [\{\emptyset\},\emptyset]$, pois *Fig* ($\mu_1$) e *Fig* $[\{\emptyset\},\emptyset]$ são reservas de dominação para π_4. Disto resulta que $\pi_4 \in D$. E como π_2

$\subset \pi_4$, π_2 é, de fato, dominado por uma condição de D. Uma vez que isso ocorre seja qual for π_2, D é uma dominação. Se ♀ é uma parte genérica, $♀ \cap D \neq \emptyset$.

Ora, supusemos que $\mathbb{R}_{♀}(\mu_1) = \emptyset$. É impossível, portanto, que exista em ♀ uma condição que force $\mu_1 = [\{\emptyset\},\emptyset]$, pois nesse caso teríamos $\mathbb{R}_{♀}(\mu_1) = \{\emptyset\}$. Logo, o outro caso é que é o bom: $\{ ♀ \cap [\pi / \pi \Vdash (\mu_1 = \emptyset)]\} \neq \emptyset$. Há, de fato, em ♀ uma condição que força $\mu_1 = \emptyset$.

Observemos que, desta vez, a genericidade da parte ♀ é expressamente convocada. O indiscernível impõe que possam se equivaler a veridicidade do enunciado $\mathbb{R}_{♀}(\mu_1) = \emptyset$ na extensão e a existência no múltiplo ♀ de uma condição que força o enunciado $\mu_1 = \emptyset$, o qual diz respeito aos nomes.

O caso geral será obtido por recorrência sobre as categorias nominais. Para obter uma dominação D, utilizaremos o seguinte conjunto: "Todas as condições que, ou bem forçam $\mu_1 \subset \mu_2$, ou bem forçam $\neg (\mu_1 \subset \mu_2)$."

APÊNDICE 8 (meditação 36)

Toda extensão genérica de uma situação quase completa é quase completa

Não tenho a intenção de reproduzir aqui todas as demonstrações. Trata-se, na verdade, de verificar os quatro pontos seguintes:

— se *S* é enumerável, *S* (♀) também é;

— se *S* é transitivo, *S* (♀) também é;

— se um axioma da teoria dos conjuntos exprimível por uma fórmula única (extensionalidade, partes, união, fundação, infinito, escolha, conjunto vazio) é verídico em *S*, também é em *S* (♀);

— se para uma fórmula $\lambda(\alpha)$ — resp. $\lambda(\alpha,\beta)$ — o axioma de separação — resp. o axioma de substituição — correspondente é verídico em *S*, ele é em *S* (♀).

Em suma, como dizem os matemáticos: se *S* é um modelo enumerável transitivo da teoria, *S* (♀) também é.

Dou algumas indicações e exemplos.

a. Se S é enumerável, S (♀) também é.

Isto é evidente, porque todo elemento de *S* (♀) é o valor referencial de um nome μ_1 que pertence à situação *S*. Não pode, portanto, haver em *S* (♀) um número de elementos maior do que o número de nomes que há em *S*; logo, mais elementos do que *S* comporta. Para o ontologista — de fora —, se *S* é enumerável, *S* (♀) também é.

b. Transitividade de S (♀).

Vamos ver em ação o vaivém entre o que se pode dizer da extensão genérica e o domínio, em *S*, dos nomes.

Seja $\alpha \in S$ (♀) um elemento qualquer da extensão genérica. Ele é o valor de um nome. Em outras palavras, existe μ_1 tal que $\alpha = R_{♀}(\mu_1)$. Que significa $\beta \in \alpha$? Significa, em virtude da igualdade acima: $\beta \in R_{♀}(\mu_1)$. Mas $R_{♀}(\mu_1) = \{R_{♀}(\mu_2) / <\mu_2,\pi> \in \mu_1 \ \& \ \pi \in ♀\}$. Conseqüentemente, $\beta \in R_{♀}(\mu_1)$ quer dizer: existe μ_2 tal que $\beta = R_{♀}(\mu_2)$. Logo, β é o ♀-referente do nome μ_2 e pertence à extensão genérica que funda a parte genérica ♀.

Mostramos que $[\alpha \in S\ (♀) \ \& \ (\beta \in \alpha)] \rightarrow \beta \in S\ (♀)$, o que quer dizer que α também é uma parte de *S* (♀): $\alpha \in S\ (♀) \rightarrow \alpha \in S\ (♀)$. A extensão genérica é mesmo, portanto, como o próprio *S*, um conjunto transitivo.

c. Os axiomas do vazio, do infinito, de extensionalidade, de fundação e de escolha são verídicos em S (♀).

Este ponto é trivial no tocante ao vazio, pois $\emptyset \in S \rightarrow \emptyset \in S\ (♀)$ (pelos nomes canônicos). Da mesma maneira, com relação ao infinito, se $\omega_0 \in S$, $\omega_0 \in S\ (♀)$, e, além disto, ω_0 é um termo absoluto, pois é definível sem parâmetros como "o menor ordinal-limite".

No tocante à extensionalidade, isto se infere imediatamente do fato de *S* (♀) ser transitivo. Na verdade, os elementos (no sentido da ontologia geral) de $\alpha \in S\ (♀)$ são exatamente os mesmos que seus elementos no sentido de *S* (♀), pois se *S* (♀) é transitivo, $\beta \in \alpha \rightarrow \beta \in S\ (♀)$. Portanto, a

comparação de dois múltiplos por seus elementos fornece as mesmas identidades (ou diferenças) em S (♀) da ontologia geral.

Deixo como exercício (fácil) a verificação em S (♀) do axioma de fundação, assim como a (difícil) do axioma de escolha.

d. O axioma da união é verídico em S (♀).

Seja μ_1 o nome de que α é o ♀-referente. Como S (♀) é transitivo, um elemento β de α tem um nome, μ_2. E um elemento de β tem um nome, μ_3. O problema é encontrar um nome cujo valor seja exatamente o de todos esses μ_3, ou seja, o conjunto dos elementos dos elementos de α.

Tomaremos, portanto, todos os pares $< \mu_3,\pi_3 >$ tais que:

— exista um μ_2 e um π_2 com $< \mu_3,\pi_2 > \in \mu_2$, ele próprio tal que

— exista uma condição π_1 com $< \mu_2,\pi_1 > \in \mu_1$.

Para que $< \mu_3,\pi_3 >$ tenha realmente um valor, é preciso que $\pi_3 \in$ ♀. Para que esse valor seja um dos valores que compõem os valores de μ_2, uma vez que $< \mu_3, \pi_2 > \in \mu_2$, é preciso que $\pi_2 \in$ ♀. E por fim, para que μ_2 seja realmente um dos valores que compõem o valor de μ_1, uma vez que $< \mu_2, \pi_1 > \in \mu_2$, é preciso que $\pi_1 \in$ ♀. Em outras palavras, μ_3 terá por valor um elemento da união de α — cujo nome é μ_1 — se, uma vez que $\pi_3 \in$ ♀, então π_2 e π_1 lhe pertencem também. Esta situação é assegurada (regra Rd_1 das partes corretas) caso π_3 domine tanto π_2 quanto π_1; logo, se tivermos $\pi_2 \subset \pi_3$ e $\pi_1 \subset \pi_3$. A união de α é assim nomeada pelo nome que se compõe de todos os pares $< \mu_3,\pi_3 >$ tais que exista ao menos um par $< \mu_2,\pi_1 >$ pertencente a μ_1 tal que exista uma condição π_2 com $< \mu_3,\mu_2 > \in \mu_2$, em que temos, ademais, $\pi_2 \subset \pi_3$ e $\pi_1 \subset \pi_3$. Diremos:

$$\mu_4 = \{< \mu_3,\pi_3 > / \exists < \mu_2,\pi_1 > \in \mu_1\ [(\exists \pi_2) < \mu_3,\pi_2 > \in \mu_2\ \&\ \pi_2 \subset \pi_3\ \&\ \pi_1 \subset \pi_3]\}$$

As considerações acima mostram que se $R_♀(\mu_1) = \alpha$, então $R_♀(\mu_4) = \cup\ \alpha$. Sendo o ♀-referente do nome μ_4, $\cup\ \alpha$ pertence à extensão genérica.

Vemos o prazer dos nomes.

e. *Se um axioma de separação é verídico em S, ele também é em S* (♀).

Nas demonstrações dadas acima (transitividade, união...) observamos que não é feito nenhum uso do forçamento. O mesmo não ocorre no que se segue. Desta vez, o forçamento é essencial.

Seja uma fórmula $\lambda\ (\alpha)$ e um conjunto fixo $R_♀(\mu_1)$ de S (♀). Trata-se de mostrar que, em S (♀), o subconjunto de $R_♀(\mu_1)$ composto dos elementos que verificam $\lambda\ (\alpha)$, é ele próprio um conjunto de S (♀).

Convencionemos notar *Sno* (μ_1) o conjunto dos nomes que figuram na composição do nome μ_1.

Consideremos o nome μ_2 assim definido:

$$\mu_2 = \{< \mu_3,\pi > / \mu_3 \in \mathit{Sno}\ (\mu_1)\ \&\ \pi \Vdash [(\mu_3 \in \mu_1)\ \&\ \lambda\ (\mu_3)]\}$$

Trata-se do nome composto de todos os pares de nomes μ_3 que figuram em μ_1, e das condições que forçam, ao mesmo tempo, $\mu_3 \in \mu_1$ e $\lambda(\mu_3)$. Ele é inteligível na situação fundamental S, porque, como se supõe que o axioma de separação para λ é verídico nela, a fórmula "$\mu_3 \in \mu_1\ \&\ \lambda\ (\mu_3)$" designa sem ambigüidade um múltiplo de S, uma vez que μ_1 é um nome em S.

Ora, é claro que $R_♀(\mu_2)$ é o que a fórmula λ separa em $R_♀(\mu_1)$. De fato, um elemento de $R_♀(\mu_2)$ é da forma $R_♀(\mu_3)$, com $< \mu_3,\pi > \in \mu_2$, $\pi \in$ ♀, e $\pi \Vdash [(\mu_3 \in \mu_1)\ \&\ \lambda\ (\mu_3)]$. Pelos teoremas do forçamento, temos $R_♀(\mu_3) \in R_♀(\mu_1)$ e $\lambda\ (R_♀(\mu_3))$. Logo, $R_♀(\mu_2)$ contém unicamente elementos de $R_♀(\mu_1)$ que verificam a fórmula λ.

Inversamente, seja $R_♀(\mu_3)$ um elemento de $R_♀(\mu_1)$ que verifica a fórmula λ. Uma vez que a fórmula $R_♀(\mu_3) \in R_♀(\mu_1)\ \&\ \lambda\ (R_♀(\mu_3))$ é verídica em S (♀), existe, pelos teoremas do forçamento, uma condição $\pi \in$ ♀ que força a fórmula $\mu_3 \in \mu_1\ \&\ \lambda\ (\mu_3)$. Disto se segue que $< \mu_3,\pi > \in \mu_2$ pois, ademais, de $R_♀(\mu_3) \in R_♀(\mu_1)$ se infere que $\mu_3 \in \mathit{Sno}\ (\mu_1)$. E como $\pi \in$ ♀, temos $R_♀(\mu_3) \in R_♀(\mu_2)$. Logo, todo elemento de $R_♀(\mu_1)$ que verifica λ é um elemento de $R_♀(\mu_2)$.

f. O axioma do conjunto das partes é verídico em S (♀).

Este axioma, como seria de esperar, é bem mais duro, pois diz respeito a uma noção ("conjunto das partes") que não é absoluta. O cálculo é abstruso. Darei somente a estratégia.

Seja $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1)$ um elemento de uma extensão genérica. Vamos fazer aparecer partes *no nome* μ_1, e utilizar o forçamento, para obter um nome μ_4 tal que $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_4)$ tenha como *elementos*, entre outros, todas as partes de $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1)$. Assim, teremos certeza de ter, em S, nomes suficientes para garantir, em $S(\varphi)$, a existência de todas as partes de $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1)$ ("partes" querendo dizer: partes na situação $S(\varphi)$).

A artimanha principal deste gênero de cálculo consiste em fabricar nomes pela combinação das partes do nome μ_1 com as condições que forçam a pertença dessas partes ao nome de uma parte de $\mathbb{R}_{\varphi}(\mu_1)$. O detalhe revela como o domínio dos enunciados em $S(\varphi)$ passa por intricamentos de cálculo entre as considerações do ser dos nomes, o valor referencial e as condições forçantes. É toda a arte prática de um Sujeito mover-se segundo o triângulo do significante, do referente e do forçamento. E esse triângulo, por sua vez, só tem sentido graças à suplementação chicaneira da situação por uma parte indiscernível. Essa arte permite, afinal de contas, estabelecer que todos os axiomas da ontologia exprimíveis por uma fórmula única são verídicos em $S(\varphi)$.

Para encerrar este percurso, resta apenas enfrentar os axiomas de substituição verídicos em S. Para estabelecer que eles são verídicos em $S(\varphi)$, é preciso combinar a técnica do forçamento com teoremas de reflexão. Deixemos isto de lado.

APÊNDICE 9 (meditação 36)

Conclusão da demonstração de $|p(\omega_0)| \geq \partial$ *em uma extensão genérica*

Definimos conjuntos de números inteiros (partes de ω_0), notados $\gamma(n)$, onde $[n \in \gamma(n)] \leftrightarrow \{<\gamma,n,1>\} \in ♀$.

1. NENHUM DOS CONJUNTOS $\gamma(n)$ É VAZIO

De fato, para um $\gamma \in \partial$ fixado, consideremos em S o conjunto D_γ de condições assim definido:

$D_\gamma = \{\pi / (\exists n)\ [<\gamma,n,1> \in \pi]\}$, ou seja, o conjunto das condições tais que existe ao menos um inteiro n com $<\gamma,n,1>$ elemento da condição. Tal condição $\pi \in D_\gamma$, se ela pertence a ♀, implica $n \in \gamma(n)$, pois nesse caso $\{<\gamma,n,1>\} \in ♀$. Ora, ocorre que D_γ é uma dominação. Se uma condição π_1 não contém nenhum tripleto do tipo $<\gamma,n,1>$, nós lhe acrescentamos um, o que é sempre possível sem contradição (basta, por exemplo, tomar um n que não figure em nenhum dos tripletos de que π_1 se compõe). Logo, π_1 é dominado por ao menos uma condição de D_γ.

Por outro lado, $D_\gamma \in S$, pois S é quase completa, e D_γ é obtido por separação no conjunto das condições e por operações absolutas (em particular, a quantificação $(\exists n)$ que é restrita a ω_0, elemento absoluto de S). A genericidade de ♀ impõe: $♀ \cap D_\gamma \neq \emptyset$, e por conseguinte ♀ contém ao menos uma condição que contém um tripleto $<\gamma,n,1>$. O inteiro n que figura nesse tripleto é tal que $n \in \gamma(n)$, e portanto $\gamma(n) \neq \emptyset$.

2. HÁ AO MENOS ∂ CONJUNTOS DE TIPO $\gamma(n)$

Isto resulta do fato de, se $\gamma_1 \neq \gamma_2$, então $\gamma_1(n) \neq \gamma_2(n)$. De fato, consideremos o conjunto de condições assim definido:

$$D_{\gamma 1 \gamma 2} = \{\{\pi / (\exists n)\ \{<\gamma_1,n,1> \in \pi\ \&\ <\gamma_2,n,0> \in \pi\}\ ou\ \{<\gamma_2,n,1> \in \pi\ \&\ <\gamma_1,n,0> \in \pi\}\}$$

Esse $D_{\gamma 1 \gamma 2}$ reúne todas as condições tais que há ao menos um inteiro n que figura em tripletos $<\gamma_1,n,x>$ e $<\gamma_2,n,x>$ que são elementos dessas condições, mas com o seguinte requisito: se $x = 1$ no tripleto onde há γ_1, então $x = 0$ naquele onde há γ_2, e vice-versa. A informação subjacente veiculada por essas condições é que existe um n tal que, se ele estiver "emparelhado" a γ_1, não o pode estar a γ_2, e vice-versa. Se tal condição pertence a ♀, ela impõe, para ao menos um inteiro n_1:

— seja $\{<\gamma_{1,n1,1}>\} \in ♀$, mas então $\sim [\{<\gamma_{2,n1,1}>\} \in ♀]$, (pois $<\gamma_{2,n1,0}>$ lhe pertence, e $<\gamma_{2,n1,1}>$ e $<\gamma_{2,n1,0}>$ são incompatíveis);

— seja $\{<\gamma_{2,n1,1}>\} \in ♀$, mas então $\sim [\{<\gamma_{1,n1,1}>\} \in ♀]$ (pelas mesmas razões).

Neste caso podemos dizer, portanto, que o inteiro n_1 separa γ_1 e γ_2 no tocante a ♀, uma vez que o tripleto terminado por *1* que ele forma com um dos dois figura obrigatoriamente em ♀, e que por isso o tripleto terminado por *1* que ele forma com o outro está obrigatoriamente ausente dele.

Disto resulta também que $\gamma_1 (n) \neq \gamma_2 (n)$, pois o inteiro n_1 não pode ser simultaneamente elemento desses dois conjuntos. Lembremos, de fato, que $\gamma (n)$ é composto justamente de todos os n tais que $\{ < \gamma,n,1 > \} \in$ ♀. Ora, $\{ < \gamma_{1,n1,1} > \} \in$ ♀ $\rightarrow \sim [\{ < \gamma_{2,n1,1} > \} \in$ ♀], e vice-versa.

Mas o conjunto das condições $D_\gamma 1\gamma 2$ é uma dominação (acrescentamos $< \gamma_{1,n1,1} >$ e $< \gamma_{2,n1,0} >$, ou o inverso, que é necessário, respeitando a coerência) e pertence a S (pelos axiomas da teoria dos conjuntos verídicos em S, situação quase completa, combinados a argumentos muito simples de absolutez). A genericidade de ♀ impõe, portanto, ♀ $\cap D_\gamma 1\gamma 2 \neq \emptyset$. Conseqüentemente, em S (♀), temos $\gamma_{1\,(n) \neq \gamma 2} (n)$, pois há ao menos um n_1 que os separa.

Como há ∂ elementos γ, já que $\gamma \in \partial$, há ao menos ∂ conjuntos de tipo $\gamma (n)$. Acabamos de ver que eles são todos diferentes. Ora, são partes de ω_0. Logo, em S (♀), há ao menos ∂ partes de ω_0: $| p (\omega_0) | \geq \partial$.

APÊNDICE 10 (meditação 36)

Ausentificação de um cardinal ∂ de S em uma extensão genérica

Tomamos como conjunto de condições as sucessões finitas de tripletos de tipo $< n,\alpha,1 >$, ou $< n,\alpha,0 >$ com $n \in \omega_0$ e $\alpha \in \partial$. Ver as regras concernentes aos tripletos compatíveis na seção 5.

Seja ♀ um conjunto genérico de condições dessa espécie. Ele intersecta toda dominação. Ora:

— A família das condições que contêm ao menos um tripleto do tipo $< n_1,\alpha,1 >$, para n_1 fixado, é uma dominação (conjunto das condições π que verificam a propriedade $(\exists\, \alpha)[< n_1,\alpha_1 > \in \pi]$). Exercício simples. Logo, para todo inteiro $n_1 \in \omega_0$ existe ao menos um $\alpha \in \partial$ tal que $\{ < n_1,\alpha,1 > \} \in$ ♀.

— A família das condições que contêm ao menos um tripleto do tipo $< n^1,\alpha_1,1 >$, para α_1 fixado, é uma dominação (conjunto das condições π que verificam a propriedade $(\exists\, n)[< n,\alpha_{1,1} > \in \pi]$). Exercício simples. Portanto, para todo ordinal $\alpha_1 \in \partial$, existe pelo menos um $n \in \omega_0$ tal que $\{ < n,\alpha_1,1 > \} \in$ ♀.

Vemos desenhar-se uma correspondência biunívoca entre ω_0 e ∂, o qual será ausentificado em S (♀).

Precisamente, seja f a função de ω_0 para ∂ assim definida em S (♀): $[f(n)\ \alpha] = \leftrightarrow \{< n,\alpha,1 >\} \in$ ♀.

Ao inteiro n, fazemos corresponder um α tal que a condição $\{ < n,\alpha,1 > \}$ seja elemento da parte genérica ♀. Essa função é definida para todo n, pois vimos acima que, em ♀, para n fixado, existe *sempre* uma condição de tipo $\{< n,\alpha,1 > \}$. E ela "cobre" todo ∂, pois para um $\alpha \in \partial$ fixado, existe sempre um inteiro n tal que a condição $\{< n,\alpha,1 > \}$ está em ♀. Além disso, trata-se certamente de uma função, pois a *um* inteiro só pode corresponder *um único* elemento de α. De fato, as condições $\{< n,\alpha,1 > \}$ e $\{< n,\beta,1 > \}$ são incompatíveis se $\alpha \neq \beta$. E não pode haver, em ♀, duas condições incompatíveis. Enfim, a função f é bem definida como um múltiplo de S (♀) — conhecido por um habitante de S (♀) — pela razão de que é obtida por separação em ♀ ("todas as condições de tipo $\{< n,\alpha,1 > \}$"), de que ♀ é elemento de S (♀) e de que, sendo S (♀) quase completa, esse axioma de separação é verídico nela.

Em suma f é, em S (♀), uma função de ω_0 sobre ∂, uma vez que faz corresponder a todo inteiro n um elemento de ∂ e que todo elemento de ∂ é atingido. É impossível, portanto, que ∂ tenha, em S (♀), onde essa função existe, mais elementos do que ω_0.

Em S (♀), por conseqüência, ∂ não é de maneira alguma um cardinal: é um simples ordinal enumerável. O cardinal ∂ de S foi *ausentificado* na extensão S (♀).

APÊNDICE 11 (meditação) 36

Condição necessária para que um cardinal seja ausentificado em uma extensão genérica: existe uma anticadeia de condições não enumerável em S (cuja cardinalidade em S é superior a ω_0)

Seja um múltiplo ∂ que é um cardinal superior a ω_0 na situação quase completa S. Suponhamos que ele seja ausentificado numa extensão genérica $S(♀)$. Isto quer dizer que existe em $S(♀)$ uma função de um ordinal α menor que ∂ sobre ∂ inteiro. Isto torna impossível que ∂ tenha mais elementos que α — para um habitante de $S(♀)$ —, e, por conseguinte, ∂ não é mais um cardinal.

Sendo um elemento da extensão genérica, essa função f tem um nome μ_1, do qual ela é o valor referencial: $f = \mathrm{R}_{♀(\mu 1)}$. Por outro lado, sabemos que os ordinais de $S(♀)$ são aqueles mesmos de S (meditação 34, parte 6). Logo, o ordinal α é um ordinal em S. Da mesma maneira, o cardinal ∂ de S, se é ausentificado como cardinal, continua sendo um ordinal em $S(♀)$.

Uma vez que o enunciado "f é uma função de α sobre ∂" é verídico em $S(♀)$, sua aplicação aos nomes é forçada por uma condição $\pi_1 \in ♀$, segundo os teoremas fundamentais do forçamento. Temos algo como:

$\pi_1 \Vdash$ [μ_1 é uma função de $\mu(\alpha)$ sobre $\mu(\partial)$], onde $\mu(\alpha)$ e $\mu(\partial)$ são os nomes canônicos de α e de ∂ (sobre os nomes canônicos, ver meditação 34, parte 5).

Para um elemento γ do cardinal de S que é ∂, e um elemento β do ordinal α, consideremos o conjunto de condições notado ® $(\beta\gamma)$ e assim definido:

$$® (\beta\gamma) = \{\pi / \pi_1 \subset \pi \;\&\; \pi \Vdash [\mu_{1\,(\mu(\beta))} = \mu(\gamma)]\}$$

Trata-se de condições que dominam π_1 e que forçam a veridicidade em $S(♀)$ de $f(\beta) = \gamma$. Se uma condição dessas pertence a ♀, por um lado $\pi_1 \in ♀$, logo $\mathrm{R}_{♀(\mu 1)}$ é realmente uma função de α sobre ∂; por outro lado, $f(\beta) = \gamma$.

Observemos que para um elemento $\gamma \in \partial$ determinado existe $\beta \in \alpha$ tal que ® $(\beta\gamma)$ seja não vazio. De fato, para a função f, todo elemento γ de ∂ é o valor de um elemento de α. Existe sempre ao menos um $\beta \in \alpha$ tal que $f(\beta) = \gamma$ seja verídico em $S(♀)$. E ele existe numa condição π que força $\mu_{1(\mu(\beta))} = \mu(\gamma)$. Existe, portanto, (regra Rd_2) uma condição de ♀ que domina tanto π quanto π_1.

Essa condição pertence a ® $(\beta\gamma)$.

Por outro lado, se $\gamma_1 \neq \gamma_2$, e $\pi_2 \in$ ® $(\beta\gamma_1)$ e $\pi_3 \in$ ® $(\beta\gamma_2)$, $\pi_{2\,e\,\pi 3}$ são condições incompatíveis.

Suponhamos, de fato, que $\pi_{2\,e\,\pi 3}$ não sejam incompatíveis. Nesse caso, existe uma condição π_4 que domina as duas. Existe necessariamente uma extensão genérica $S'(♀)$ tal que $\pi_4 \in ♀$, pois vimos (meditação 34, parte 2) que, dado um conjunto de condições numa situação enumerável *para o ontologista* (logo, de fora), podemos construir uma parte genérica que contenha uma condição qualquer. Mas como $\pi_{2\,e\,\pi 3}$ dominam π_1 e, em $S'(♀)$, $\mathrm{R}_{♀}(\mu_1)$, isto é, f, continua sendo uma função de α sobre ∂, essa qualidade sendo forçada por π_1. Finalmente, a condição π_4

— força que μ_1 seja uma função de β sobre ∂

— força $\mu_1(\mu(\beta)) = \mu(\gamma_1)$, logo exige que $f(\beta) = \gamma_1$

— força $\mu_{1\,(\mu(\beta))} = \mu(\gamma_2)$, logo exige que $f(\beta) = \gamma_2$

Mas isto é impossível quando $\gamma_1 \neq \gamma_2$, pois uma função f só tem um único valor para um elemento determinado β.

Disto decorre, de fato, que, se $\pi_2 \in$ ® $(\beta\gamma_1)$ e $\pi_3 \in$ ® $(\beta\gamma_2)$, não existe condição π_4 que domine as duas, o que quer dizer que π_2 e π_3 são incompatíveis.

Em última análise, construímos *em S* (como poderíamos verificar pela absolutez das operações postas em jogo) conjuntos de condições ® $(\beta\gamma)$ tais que nenhum deles seja vazio e cada um contenha apenas condições incompatíveis com as condições que cada um dos outros contém. Como esses ® (β,γ) são indexados a $\gamma \in \partial$, isto quer dizer que *existem ao menos* ∂ *condições incompatíveis duas a duas*. Em S, porém, ∂ é um cardinal superior a ω_0. Existe, portanto, um conjunto de condições mutuamente incompatíveis que, para um habitante de S, não é enumerável.

Se chamarmos "anticadeia" todo conjunto de condições incompatíveis duas a duas, teremos, de fato, isto: uma condição necessária para que um cardinal ∂ de S seja ausentificado numa extensão S (♀) é que exista em © uma anticadeia de cardinalidade superior a ω_0 (para um habitante de S).

APÊNDICE 12 (meditação 36)

Cardinalidade das anticadeias de condições

Tomamos como conjunto © de condições os conjuntos finitos de tripletos de tipo $< \alpha,n,0 >$ ou $< \alpha,n,1 >$ com $\alpha \in \partial$ e $n \in \omega_0$, ∂ sendo um cardinal em *S*, com a seguinte restrição: na mesma condição π, α e *n* sendo fixados, não podemos ter simultaneamente o tripleto $< \alpha,n,0 >$ e o tripleto $< \alpha,n,1 >$. Uma anticadeia de condições é um conjunto *A* de condições incompatíveis duas a duas (duas condições são incompatíveis se uma contém um tripleto $< \alpha,n,0 >$ e a outra um tripleto $< \alpha,n,1 >$ para os mesmos α e *n*).

Suponhamos que existe uma anticadeia de cardinalidade superior a ω_0. Nesse caso, existe uma de cardinalidade ω_1 (pois, com o axioma de escolha, a anticadeia contém subconjuntos de todas as cardinalidades inferiores ou iguais à sua). Seja, portanto, uma anticadeia $A \in ©$, com $|A| = \omega_1$.

Podemos separar *A* em pedaços disjuntos da seguinte maneira:

— $A_0 = \emptyset$

— A_n = todas as condições de *A* que têm o "comprimento" *n*, isto é, que têm por elementos exatamente *n* tripletos (pois todas as condições são conjuntos *finitos* de tripletos).

Obtemos, assim, no máximo ω_0 pedaços, ou uma *partição* de *A* em ω_0 partes disjuntas: uma parte corresponde, de fato, a um número inteiro *n*.

Sendo um cardinal sucessor, ω_1 é regular (*cf.* apêndice 3). Disto resulta que ao menos uma dessas partes tem a cardinalidade ω_1, pois ω_1 não pode ser obtido com ω_0 pedaços de cardinalidade ω_0.

Temos, portanto, uma anticadeia cujas condições têm todas o mesmo comprimento. Suponhamos que esse comprimento seja $n = p + 1$, e seja A_{p+1} essa anticadeia. Vamos mostrar que existe então uma anticadeia *B* de cardinalidade ω_1 *cujas condições têm o comprimento p.*

Seja π uma condição de A_{p+1}. Essa condição, que tem $p + 1$ elementos, tem a forma:

$\pi = \{< \alpha_1,n_1,x_1 >, < \alpha_2,n_2,x_2 >,... < \alpha_{p+1},n_{p+1}, x_{p+1} >\}$

onde os $x_1,...x_{p+1}$ são *1* ou *0*.

Vamos então obter uma partição de A_{p+1} em $p + 2$ pedaços da seguinte maneira:

$A^0_{p+1} = \{\pi\}$

A^1_{p+1} = conjunto das condições de A_{p+1} que contêm um tripleto de tipo $< \alpha_1,n_1,x'_1 >$, com $x'_1 \neq x_1$ (um é *1* se o outro é *0*, ou vice-versa), e são por isso incompatíveis com π.

•
•
•

A^q_{p+1} = conjunto das condições de A_{p+1} que não contêm tripletos incompatíveis com π de tipo $< \alpha_1,n_1,x'_1 >,...< \alpha q\text{-}1,n_{q-1},x'_{q-1} >$, mas contêm um tripleto incompatível $< \alpha q,n_q,x'_q >$.

•
•
•

A^{p+1}_{p+1} = conjunto das condições de A_{p+1} que não contêm nenhum tripleto incompatível de tipo $< \alpha_1,n_1,x'_1 >,... < \alpha p, n_p,x'_p >$, mas contém um de tipo $< \alpha p+1,n_{p+1},x'_{p+1} >$.

Obtemos assim uma partição de A_{p+1}, pois *toda* condição de A_{p+1} deve ser incompatível com π — A_{p+1} sendo uma anticadeia — e deve, portanto, ter por elemento ao menos um tripleto $< \alpha,n,x' >$ tal que exista em π um tripleto $< \alpha,n,x >$ com $x \neq x'$.

Como há $p + 2$ pedaços, ao menos um deles tem a cardinalidade ω_1, pois $| A_{p+1} | = \omega_1$ e um número finito $(p + 2)$ de pedaços de cardinalidade ω_0 daria um total de cardinalidade ω_0 (regularidade de ω_1).

Digamos que A^q_{p+1} tem cardinalidade ω_1. Todas as condições de A^q_{p+1} contêm o tripleto $< \alpha q,n_q,x'_q >$, com $x'_q \neq x_q$. Mas $x'_q \neq x_q$ determina completamente x'_q (é *1* se $x_q = 0$, e é *0* se $x_q = 1$). Todas as condições de A^q_{p+1} contêm, portanto, *o mesmo* tripleto $< \alpha q,n_q,x'_q >$. Ora, elas são incompatíveis duas a duas. Elas não o podem ser por causa de seu elemento comum. Se retirarmos de todas esse elemento, obteremos condições incompatíveis duas a duas de *comprimento p* (pois todas as condições de A^q_{p+1} têm o comprimento $p + 1$). Existe, assim, um conjunto B de condições incompatíveis duas a duas, todas de comprimento p, e esse conjunto tem sempre a cardinalidade ω_1.

Mostramos isto: se existe uma anticadeia de cardinalidade ω_1, existe uma de cardinalidade ω_1 cujas condições são todas do mesmo comprimento. E se esse comprimento for $p + 1$, logo superior a *1*, existe também uma anticadeia de cardinalidade ω_1 cujas condições têm todas o comprimento p. Pelo mesmo raciocínio, se $p \neq 1$, existe então uma anticadeia de cardinalidade ω_1 cujas condições são todas de comprimento $p - 1$, etc. Finalmente, deve existir uma anticadeia de cardinalidade ω_1 cujas condições são todas de comprimento *1*, portanto idênticas a singletos de tipo $\{< \alpha,n,x >\}$. Mas isto é impossível. Pois uma condição desse tipo, digamos $\{< \alpha,n,1 >\}$, só admite uma *única* condição de mesmo comprimento incompatível com ela, que é a condição $\{< \alpha,n,0 >\}$.

É preciso descartar a hipótese inicial: não há anticadeia de cardinalidade ω_1.

Podemos perguntar: existe ao menos uma anticadeia de cardinalidade ω_0? A resposta é positiva. Nós a construiremos, por exemplo, da seguinte maneira:

Notemos para simplificar $\gamma_1, \gamma_2, ... \gamma n$ os tripletos de que se compõe uma condição π: temos $\pi = \{\gamma_1, \gamma_2, ... \gamma n\}$. Notemos $\overline{\gamma}$ o tripleto incompatível com γ. Formularemos:

$\pi_0 = \{\gamma_0\}$, onde γ_0 é um tripleto qualquer.

$\pi_1 = \{ \overline{\gamma}_0,\gamma_1\}$, onde γ_1 é um tripleto qualquer compatível com $\overline{\gamma}_0$.

•

•

•

$\pi n = \{ \overline{\gamma}_0,\overline{\gamma}_1,... \overline{\gamma}_{n-1},\overline{\gamma}_n\}$, onde γn é um tripleto qualquer compatível com os $\overline{\gamma}_0,\overline{\gamma}_1,... \overline{\gamma}_{n-1}$.

•

•

•

$\pi n+1 = \{\overline{\gamma}_0,\overline{\gamma}_1,... \overline{\gamma}_n,\gamma_{n+1}\}$.

Cada condição πn é incompatível com todas as outras, pois para πq dado, ou bem $q < n$, e então πn contém $\overline{\gamma}_q$, enquanto πq contém γq, ou bem $n < q$, e então πq contém $\overline{\gamma}_n$, enquanto πn contém γn.

O conjunto constitui realmente uma anticadeia de cardinalidade ω_0. O que bloqueia o raciocínio que interditava as anticadeias de cardinalidade ω_1 é o seguinte ponto: a anticadeia acima comporta apenas *uma* condição de comprimento n dado, que é $\pi n-1$. Não podemos, portanto, "descer" segundo o comprimento das condições conservando a cardinalidade ω_0, como o fazíamos no caso de ω_1.

Em suma, toda anticadeia de © tem cardinalidade no máximo igual a ω_0. Disto resulta que, numa extensão genérica S (♀), obtida com esse conjunto de condições, os cardinais são todos mantidos: são os mesmos de S.

Notas

Eu disse na introdução que não fazia chamada de notas. Elas são indicadas aqui a partir da página a que se referem, de tal modo que, se o leitor considerar que lhe falta uma informação, pode verificar se a forneço ou não.

As notas também fazem as vezes de bibliografia. Eu a restringi estritamente aos livros efetivamente utilizados, ou cujo uso, parece-me, poderá auxiliar eficazmente a compreensão de meu texto. Em conformidade com uma regra que devo a M. I. Finley, que não hesitava em indicar que tal livro recente tornava inúteis aqueles que, sobre determinado ponto, o haviam precedido, remeti, em geral — exceto, naturalmente, no caso dos "clássicos" —, aos livros disponíveis mais recentes, os quais, sobretudo na ordem científica, "substituem" (no sentido hegeliano) seus predecessores. Por isso, a maioria das referências diz respeito a publicações posteriores a 1960, e até, o mais das vezes, a 1970.

A nota da página 21 tenta situar-me na filosofia francesa contemporânea.

Página 11

Leia-se o enunciado "Heidegger é o último filósofo universalmente reconhecível" sem obliterar os fatos: o engajamento nazista de Heidegger de 1933 a 1945 e, mais ainda, seu silêncio obstinado, portanto deliberado, sobre o extermínio dos judeus da Europa. Deste único ponto já se infere que, ainda que se admita que Heidegger foi o pensador de seu tempo, é da máxima importância sair, no esclarecimento do que eles foram, tanto desse tempo quanto desse pensamento.

Página 13

Sobre a questão da ontologia de Lacan, *cf.* minha *Théorie du sujet*, Éd. du Seuil, 1982, p. 150-157.

Página 15

Foi, sem dúvida, uma tragédia para a intelectualidade filosófica francesa o desaparecimento prematuro dos três homens que, entre as duas guerras, encarnavam a conexão entre essa intelectualidade e as matemáticas pós-cantorianas: Herbrand, considerado por todos um verdadeiro gênio em lógica pura, matou-se nas montanhas. Cavaillès e Lautman, resistentes, foram mortos pelos nazistas. Podemos imaginar que, estivessem vivos, sua obra prosseguindo, a paisagem filosófica depois da guerra teria sido muito diferente.

Páginas 18 e 19

No tocante às posições de J. Dieudonné sobre A. Lautman e as condições da filosofia das matemáticas, o leitor deve se reportar ao prefácio de A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques*, Paris, UGE (coleção 10/18), 1977. Devo declarar aqui que os escritos de Lautman são propriamente admiráveis, e que o que lhes devo, até mesmo nas intuições fundadoras deste livro, é imensurável.

Página 21

Uma vez que o método de exposição que adoto não passa pela discussão das teses de meus contemporâneos, será possível notar — pois ninguém é solitário, ou constitui exceção radical a seu tempo — muitas vizinhanças entre o que declaro e o que eles escreveram. Gostaria de expressar aqui, de uma só vez, a consciência, sem dúvida, parcial que tenho dessas vizinhanças, atendo-me aos autores franceses e vivos. Não se trata apenas de proximidades ou filiações. Pode-se tratar, ao contrário, da mais extrema distância, mas dentro de uma dialética que sustenta o pensamento. Os autores aqui mencionados são, em todo caso, os que para mim têm *sentido*.

— No que concerne ao requisito ontológico e à interpretação de Heidegger, é preciso certamente citar J. Derrida. Sinto-me, sem dúvida, mais próximo daqueles que, depois dele, procuraram *delimitar* Heidegger, questionando-o também acerca de seu intolerável silêncio sobre o extermínio nazista dos judeus da Europa, e que procuram, no fundo, ligar a preocupação política à abertura da experiência poética. Cito, portanto, J.-L. Nancy, e P. Lacoue-Labarthe.

— No que toca à apresentação como puro múltiplo, este é um tema maior da época, cujos principais nomes na França são, certamente, G. Deleuze e J.-F. Lyotard. Parece-me que, para pensar nossos diferendos, como diria Lyotard, é preciso, sem dúvida, perceber que o paradigma latente de Deleuze é "natural" (ainda que no sentido de Espinosa), e o de Lyortard, jurídico (no sentido da Crítica). O meu é matemático.

— No que concerne à hegemonia anglo-saxã sobre as conseqüências da revolução a que Cantor e Frege dão nome, sabe-se que seu arauto na França é J. Bouveresse, que se instituiu, por si mesmo, no sarcasmo conceitual, em tribunal da Razão. Uma ligação de outro tipo, talvez demasiado restritiva em suas conclusões, é proposta, entre as matemáticas e a filosofia, por J. T. Desanti. E da grande tradição bachelardiana sobrevive, felizmente, meu mestre G. Canguilhem.

— No que se refere a tudo que gravita em torno da doutrina moderna do sujeito, na sua feição lacaniana, devemos evidentemente nomear J.-A. Miller, que sustenta, também legitimamente, sua conexão organizada com a prática clínica.

— Gosto, em J. Rancière, da paixão pela igualdade.

— Sobre a determinação dos procedimentos do sujeito em outros domínios, dão testemunho, cada um de maneira ao mesmo tempo singular e universal, F. Regnault e J.-C. Milner. O centro de gravidade do primeiro é o teatro, esta "arte superior". O segundo, que é também um cientista, expõe as chicanas do saber e da letra.

— C. Jambert e G. Lardreau tentam uma retroação lacaniana rumo ao que decifram de fundador no gesto dos grandes monoteísmos.

— É preciso citar L. Althusser.

— Quanto ao procedimento político, desta vez segundo uma intimidade de idéias e de ações, eu singularizaria Paul Sandevince, S. Lazarus, meu companheiro cujo trabalho é formular, à altura do que foi a instituição da política moderna por Lenin, as condições de um novo modo de política.

Página 29

Sobre o um em Leibniz e sua conexão com o princípio dos indiscerníveis, portanto com uma orientação construtivista do pensamento, reportar-se à meditação 30.

Página 30

— Tomo a palavra "apresentação", neste tipo de contexto, de J.-F. Lyotard.

— A palavra "situação" tem para nós uma conotação sartriana. É preciso neutralizá-la aqui. Uma situação é, pura e simplesmente, um espaço de apresentação-múltipla estruturada.

É de todo notável que, recentemente, a escola anglo-saxã de lógica tenha utilizado a palavra "situação" para tentar aplicar ao "mundo concreto" certos resultados até agora confinados nas "ciências formais". A confrontação com a teoria dos conjuntos impôs-se então. Encontraremos uma espécie de versão positivista de meu trabalho nas obras de J. Barwise e J. Perry. Um bom resumo no texto: "Situations, Sets and the Axiom of Foundation", de J. Barwise, publicado em *Logic Colloquim'84*, North-Holland, 1986. Citemos a seguinte definição: "Por situação, queremos dizer uma parte da realidade que pode ser compreendida como um todo, que interage com outras coisas."

Página 32

Penso (isso seria o objeto de uma *disputatio*) que o trabalho em curso de C. Jambert *(La logique des Orientaux*, Éd. du Seuil, 1983), e mais nitidamente ainda o de G. Lardreau *(Discours philosophique et discours spirituel*, Éd. du Seuil, 1985) equivalem a uma sutura das duas vias sobre a questão do ser: a subtrativa e a presentificante. Eles cruzam necessariamente as teologias negativas.

Página 35

No que diz respeito à tipologia das hipóteses do *Parmênides*, o leitor deve se reportar ao artigo de F. Regnault, "Dialectique d'épistomologie", *in Cahiers pour l'Analyse*, nº 9, verão de 1968.

Página 36

— A tradução francesa de referência para o diálogo *Parmênides* é *Parménide* de A. Diès, Les Belles Lettres, 1950. Eu a modifiquei muitas vezes, não para corrigi-la, o que seria impertinente, mas para ressaltar, à minha maneira, sua requisição conceitual.

— O uso de outro e Outro vem, como se sabe, de Lacan. Para um emprego sistemático, ver a meditação 13.

Página 40

Com relação às citações de Cantor, o leitor pode se reportar à grande edição alemã: G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Springer-Verlag, 1980. Existem muitas traduções inglesas deste ou daquele texto, inclusive em edição corrente. Quero destacar a tradução francesa, de J.-C. Milner, de fragmentos muito substanciais dos *Fondements de une théorie générale des ensembles* (1883), *in Cahiers pour l'Analyse*, nº 10, primavera de 1969. Isto dito, o texto francês aqui é meu mesmo.

A frase do *Parmênides* aparece na tradução de J. Beaufret, *Parménide, le poème*, PUF, 1955.

Página 44

Com relação aos textos de Zermelo, o melhor, é sem dúvida, reportar-se ao livro de Gregory H. Moore, *Zermelo's Axiom of Choice*, Springer-Verlag, 1982.

A tese segundo a qual o axioma de Zermelo tem por essência limitar o tamanho dos conjuntos é defendida e explicada no excelente livro de Michael Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford, 1984. Muito embora eu conteste a tese, recomendo o livro como abertura histórica e conceitual à teoria dos conjuntos.

Página 47

Sobre *"há"*, e "há algo de distinguível", reportar-se ao primeiro capítulo do livro de J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, Éd. du Seuil, 1983.

Página 56

Uma vez que aqui começa verdadeiramente o exame da teoria dos conjuntos, fixemos algumas balizas bibliográficas.

— No que diz respeito à apresentação axiomática da teoria, há dois livrinhos realmente recomendáveis. Em francês, e único no gênero, o de J.-L. Krivine, *Théorie axiomatique des ensembles*, PUF, 1969. Em inglês, o de K.J. Devlin, *Fundamentals of Contemporary Set Theory*, Springer-Verlag, 1979.

— Um livro muito bom, de dificuldade intermediária, é (em inglês) o de Azriel Levy, *Basic Set Theory*, Springer-Verlag, 1979.

— Livros muito mais completos, mas também mais técnicos: K. Kunen, *Set Theory*, North-Holland Publishing Company, 1980. E o monumental *Set Theory*, de T. Jech, Academic Press, 1978.

Esses livros são todos de intenção estritamente matemática. Uma elucidação mais histórica e conceitual, mas de filosofia subjacente positivista, é apresentada no clássico *Foundations of Set Theory* de A.A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel e A. Levy, North-Holland Publishing Company, 1973, 2ª edição.

Página 58

O caráter hipotético, ou "construtivo", dos axiomas da teoria, com exceção do de conjunto vazio, é bem desenvolvido no livro de J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme*, escrito em 1937 e reeditado por Hermann em 1981.

Página 64

O texto de Aristóteles utilizado é: *Physique*, texto estabelecido e traduzido por H. Carteron, Les Belles Lettres, 1952 (2ª edição), dois volumes. Mantive, a propósito da tradução de certas passagens, uma correspondência com J.-C. Milner, e o que ele me sugeriu ia muito além do simples conselho do helenista exemplar que, além de tudo, ele é. Mas as soluções adotadas são as minhas, e declaro J.-C. Milner inocente de tudo o que elas podem ter de excessivo.

Página 90

A mais clara exposição sistemática da doutrina marxista do Estado continua sendo, até hoje, *O Estado e a Revolução* de Lenin. Há, no entanto, aportes inteiramente novos sobre essa questão (em particular a consideração da dimensão subjetiva) na obra não publicada de S. Lazarus.

Página 96

O texto de Espinosa utilizado é, quanto ao latim, a edição bilíngüe de C. Appuhn, *Éthique*, Garnier, 1953 (dois volumes), quanto ao francês, a tradução da *Éthique*, por R. Caillois, *in* Espinosa, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954. Retoquei aqui e ali essa tradução. As referências à correspondência de Espinosa são igualmente tomadas da edição da Pléiade.

Página 105

— Os enunciados de Heidegger são todos extraídos de *Introduction à la métaphysique*, tradução de G. Kahn, PUF, 1958. Não me aventuro a entrar nos labirintos da tradução de Heidegger. Tomo, portanto, o texto francês como ele vem.

— Com relação ao pensamento, por Heidegger, da "virada" platônica, e do que nela se lê de agressividade especulativa, o leitor pode se reportar, por exemplo, a "La doctrine de Platon sur la vérité", in *Questions II*, Gallimard, 1983.

Página 112

A definição dos ordinais utilizada aqui não é a definição "clássica". Ela é: "Um ordinal é um conjunto transitivo que é bem ordenado pela relação da pertença." Sua vantagem, puramente técnica, é não utilizar o axioma de fundação para o estudo das principais propriedades dos ordinais. Seu inconveniente conceitual é introduzir a boa ordem ali onde, a meu ver, ela desde logo nada tem a fazer, mascarando, assim, que um ordinal deriva sua "estabilidade" estrutural, ou natural, unicamente do conceito de transitividade, portanto de uma relação específica entre pertença e inclusão. Por outro lado, considero o axioma de fundação uma Idéia ontológica crucial, ainda que seu uso estritamente matemático seja nulo. Acompanho muito de perto o desenvolvimento de J.R. Shoenfield, *Mathematical Logic*, Addison-Wesley, 1967.

Página 130

O axioma do infinito é freqüentemente apresentado não sob a forma "existe um ordinal limite", mas por uma exibição direta do procedimento do já, do ainda e do segundo selo existencial. Isto porque se evita, assim, a necessidade de desenvolver, antes do enunciado do axioma, um pedaço da teoria dos ordinais. O axioma declara, por exemplo, que existe (segundo selo existencial) um conjunto tal que o conjunto vazio é um elemento dele (já) e tal que, se ele contiver um conjunto, conterá também a união desse conjunto e de seu singleto (procedimento do ainda). Preferi que pudéssemos pensar o caráter natural dessa Idéia. Ademais, é possível demonstrar que as duas formulações são equivalentes.

Página 133

A tradução de Hegel utilizada é a de P.-J. Labarrière e G. Jarczyk, *Science de la logique*, três volumes, Aubier (primeiro volume, o que é utilizado aqui, 1972). Não fui capaz, contudo, de me decidir a traduzir *aufheben* por *"sursumer"* ["sobresumir"], como essas traduções propõem, porque a substituição de uma palavra corrente de uma língua por um neologismo técnico de outra, ainda que no intuito de evitar a ambigüidade, me parece mais uma renúncia do que uma vitória. Por isso, retomei a sugestão de J. Derrida: *"relever"* [*assinalar*], *"relève"* [*assinalamento*].

Página 155

O artigo de J. Barwise mencionado na nota da página 30 estuda precisamente a relação entre uma versão "conjuntista" das situações concretas (no sentido do empirismo anglo-saxão) e o axioma de fundação. Ele estabelece, por exemplo, que há situações não fundadas (para mim, de fato, situações neutras). Mas seu quadro de investigação evidentemente não é o que regra a diferença ôntico-ontológica.

Página 157

A melhor edição de *Um lance de dados...* é a de Mitsou Ronat, Change errant/d'atelier, 1980.

Não se deve subestimar a importância dos trabalhos de Gardner-Davies, especialmente de *Vers une explication rationelle du coup de dés*, José Corti, 1953.

Página 161

A tese da importância axial do número doze, que desvia a análise, *via* o tema do alexandrino, para a doutrina das formas literárias, sustenta a edição, e a introdução, de Mitsou Ronat. Ela se choca com as sete estrelas da Ursa Maior. J.-C. Milner (*in Libertés, Lettre, Matière*, Conférences du Perroquet, nº 3, 1985) interpreta o sete como o total invariável dos números que, num dado, ocupam duas faces opostas. Isto é, talvez, negligenciar que o sete é obtido como total de *dois* dados. Minha

tese é que o sete é símbolo de um número sem motivo, absolutamente casual. Mas é sempre possível encontrar, pelo menos até o doze, significações esotéricas para os números. A história humana está saturada delas: o candelabro de sete braços...

Página 165

Propus uma primeira aproximação da teoria do evento e da intervenção em *Peut-on penser la politique?*, Éd. du Seuil, 1985. O limite dessa primeira exposição — aliás, muito especialmente dedicada ao procedimento político — é que ela está separada de suas condições ontológicas. Em particular, a função do vazio na nomeação interveniente é deixada de lado. Mas a leitura de toda a segunda parte desse ensaio é um acompanhamento útil — por vezes mais concreto — das meditações 16, 17 e 20.

Página 173

A edição de *Pensées*, de Pascal, utilizada é a de J. Chevalier, *in* Pascal, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954. Minha conclusão sugere que a ordem — problema notório da edição pascaliana — deveria ser mais uma vez modificada e distinguir três partes: o mundo, as escrituras, a aposta.

Página 181

Sobre o axioma de escolha, o livro indispensável é o de G.H. Moore (*cf.* a nota da página 54). Uma sinuosa análise da gênese do axioma de escolha é encontrada em J.T. Desanti, *Les idéalités mathématiques*, Éd. du Seuil, 1968. O uso, hoje um pouco opaco, do léxico husserliano, não deve dissimular que há aí a detecção do trajeto histórico e subjetivo do que chamo de uma grande Idéia do múltiplo.

Página 183

— Com relação a Bettazi e as reações da escola italiana, *cf.* Moore, *op. cit.*
— Com relação a Fraenkel/Bar-Hillel/Levy, *cf.* nota da página 56.

Página 195

No tocante ao conceito de dedução, e a tudo que se liga à lógica matemática, a literatura — sobretudo em língua inglesa — é muito abundante. Recomendo:

— Para uma abordagem conceitual, a introdução do livro de A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1956.
— Para os enunciados e demonstrações clássicas:
— em francês: J.F. Pabion, *Logique mathématique*, Hermann, 1976.
— em inglês: E. Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic*, D. Van Nostrand, 1964.

Página 199

— Há raciocínios pelo absurdo extremamente longos, em que a errância dedutiva, numa teoria que se revela inconsistente, encadeia taticamente incontáveis enunciados antes de encontrar, finalmente, uma contradição explícita. Um bom exemplo tomado da teoria dos conjuntos — e que certamente não é o mais longo — é o "lema de recobrimento", ligado à teoria dos conjuntos construtíveis (*cf.* meditação 29). Seu enunciado é simplíssimo: diz que, se certo conjunto previamente definido não existe, então todo conjunto infinito não enumerável de ordinais se deixa recobrir por um conjunto *construtível* de ordinais, de cardinalidade igual à do conjunto inicial. *Grosso modo*, ele significa que, nesse caso (se o conjunto em questão não existe), o universo construtível está "muito

próximo" daquele da ontologia geral, uma vez que se pode "recobrir" todo múltiplo do segundo por um múltiplo do primeiro que não é maior. No livro canônico de K.J. Devlin, *Constructibility*, Springer-Verlag, 1984, a demonstração pelo absurdo do lema de recobrimento, de que muitos detalhes são deixados ao leitor, ocupa 23 páginas e supõe numerosos e complexos resultados anteriores.

— Sobre o intuicionismo, o melhor é, sem dúvida, ler o capítulo 4 do livro citado de Fraenkel/Bar-Hillel/Levy (*cf.* nota da página 56), excelente recapitulação, embora sua conclusão, no espírito de nosso tempo, seja eclética.

Página 202

Sobre a função fundadora, na conexão grega entre matemáticas e filosofia, do raciocínio pelo absurdo, e as conseqüências a extrair disso quanto à leitura de Parmênides e dos Eleatas, endosso o livro de A. Szabó, *Les Débuts des mathématiques grecques*, tradução de M. Federspiel, J. Vrin, 1977.

Página 204

Hölderlin.

Página 205

A edição francesa utilizada para os textos de Hölderlin é: Hölderlin, *Oeuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967. Modifiquei muitas vezes as traduções, ou antes, segui na matéria, procurando ao mesmo tempo a exatidão e a densidade, os conselhos e sugestões de Isabelle Vodoz.

Para a orientação fixada por Heidegger, no que concerne à interpretação de Hölderlin, reportar-se a *Approche de Hölderlin*, tradução de H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier e J. Launay, Gallimard, 1973.

Página 207

Tudo que diz respeito à relação de Hölderlin com a Grécia, e mais particularmente sua doutrina do trágico, me parece luminosamente *posto em jogo* em vários textos de P. Lacoue-Labarthe. Leia-se, por exemplo, toda a parte sobre Hölderlin em *L'Imitation des modernes*, Galilée, 1986.

Página 213

As citações de Kant são da *Critique de la raison pure*, seção referente aos axiomas da intuição. Tradução de J.-L. Delamarre e F. Marty, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.

Página 223

Para uma demonstração do teorema de Easton, é, sem dúvida, produtivo:

— prosseguir a leitura deste livro até as meditações 33, 34 e 36.

— completar com Kunen (*op. cit.*, *cf.* nota da página 56), "Easton forcing", p. 262 s., voltando atrás tanto quanto necessário (Kunen faz excelentes remissões) e dominando as pequenas diferenças técnicas de apresentação.

Página 225

Que o contínuo espacial seja "numerável" somente pelo cardinal $| p(\omega_0) |$ resulta do fato de que um ponto de uma linha reta, desde que se fixe uma origem, é assimilável a um número real. Ora, um número é, por sua vez, assimilável a uma parte infinita de ω_0 — a um conjunto infinito de números inteiros —, como o mostra sua inscrição por um desenvolvimento decimal ilimitado. Por fim, há

uma correspondência biunívoca entre os números reais e as partes de ω_0, portanto entre o contínuo e o conjunto das partes dos números inteiros. O contínuo, quantitativamente, é o conjunto das partes do discreto. Ou: o contínuo é o estado dessa situação que é o enumerável.

Página 236

Para uma exposição clara e sucinta da teoria dos conjuntos construtíveis, o leitor pode se reportar ao capítulo VIII do livro de J.-L. Krivine (*op. cit.*, nota da página 56). O livro mais completo que conheço é o de K.J. Devlin, mencionado na nota da página 56.

Página 242

As "poucas precauções" que faltam para que esta demonstração da veridicidade do axioma de escolha no universo construtível seja conclusiva são, a bem dizer, essenciais: é preciso estabelecer que a boa ordem assim exibida existe realmente *no* universo construtível, ou, em outras palavras, que todas as operações utilizadas para pô-la em evidência são absolutas para esse universo.

Página 247

Sobre os grandes cardinais, existe um livro canônico: F.R. Drake, *Set Theory: An Introduction to Large Cardinals*, North-Holland Publishing Company, 1974. O caso mais simples, o dos cardinais inacessíveis, é tratado no livro de Krivine (*op. cit.*, *cf.* nota da página 56). O livro de A. Levy (*cf.*, *ibid*), que não introduz o forçamento, contém em seu capítulo 9 toda sorte de considerações interessantes sobre os cardinais inacessíveis, compactos, inefáveis e mensuráveis.

Página 249

A. Levy, *op. cit.*, na nota da página 56.

Página 250

Os textos de Leibniz utilizados encontram-se todos em Leibniz, *Oeuvres*, edição de L. Prenant, Aubier, 1972. Trata-se de textos posteriores a 1690, e em particular de: *Système nouveau de la nature* (1695); *De l'origine radicale des choses* (1697); *De la nature en elle-même* (1698); *Lettre à Varignon* (1707); *Principes de la nature et de la grâce*; *Monadologie*; *Correspondance avec Clarke* (1715-1716). Respeitei as traduções dessa edição.

Página 254

Com relação às teorias dos conjuntos com átomos, ou "modelos de Fraenkel-Mostowski", reportar-se ao capítulo VII do livro de J.-L. Krivine (*cf.* nota da página 56).

Página 259

Propus uma primeira conceituação do genérico e da verdade sob o título "Six propriétés de la vérité", *in Ornicar?*, nºs 32 e 33, 1985. Essa versão estava a meio caminho entre a exposição propriamente ontológica (aqui concentrada nas meditações 33, 34 e 36) e a sua precondição metaontológica (meditações 31 e 35). Ela tomava como axioma incontestável nada menos que a doutrina das situações e do evento. Mas o leitor pode se reportar a ela, pois em alguns pontos, especialmente os exemplos, é por vezes mais pedagógica.

Página 279

Todos os textos citados de Rousseau são tomados de *Du contrat social, ou principes du droit politique*, cujas edições abundam. Utilizei as dos Classiques Garnier (1954).

Página 283

O teorema de reflexão diz precisamente isto: dada uma fórmula da língua da teoria dos conjuntos e um conjunto E infinito qualquer, existe um conjunto R com E incluído em R e com a cardinalidade de R não excedendo a de E, tal que essa fórmula, restrita a R (interpretada em R) é verídica aí se, e somente, se ela for verídica na ontologia geral. Em outras palavras, podemos "mergulhar" um conjunto qualquer (aqui E) num outro (aqui R) que reflete a fórmula proposta. Isso estabelece naturalmente que toda fórmula (portanto, também todo conjunto *finito* de fórmulas, as quais formam uma só fórmula se as conjugarmos pelo símbolo lógico "&") se deixa refletir num conjunto infinito enumerável. Observemos que, para demonstrar de maneira geral o teorema de reflexão, é preciso utilizar o axioma de escolha. Esse teorema é uma versão *interna à teoria dos conjuntos* do famoso teorema de Löwenheim-Skolem: toda teoria cuja linguagem é enumerável admite um modelo enumerável.

Pequena pausa bibliográfica.

— Sobre o teorema de Löwenheim-Skolem, uma exposição muito clara é encontrada em J. Ladrière, "Le théorème de Löwenheim-Skolem", *in Cahiers pour l'Analyse*, nº 10, primavera de 1969.

— Sobre o teorema de reflexão: J.-L. Krivine (*op. cit.*, *cf.* a nota da página 56). Um capítulo tem esse título. Mas também no livro em que P.J. Cohen transmite ao "grande" público sua descoberta maior (genericidade e forçamento), isto é, *Set Theory and The Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin, 1966, o parágrafo 8 do capítulo 3, que se chama "Löwenheim-Skolem theorem revisited". Evidentemente, o teorema de reflexão está presente em todos os livros avançados. Observemos que ele só foi publicado em 1961.

Retomando: o fato de obter um modelo enumerável não nos basta para a situação quase completa. É preciso ainda que esse conjunto seja *transitivo*. É preciso completar aqui o argumento do gênero Löwenheim-Skolem com um outro, muito diferente, que remonta a Mostowski (em 1949), e que permite provar que todo conjunto extensional (logo, que verifica o axioma de extensionalidade) é isomorfo a um conjunto transitivo.

A exposição e a demonstração mais sugestivas do teorema de Mostowski encontram-se, a meu ver, no livro de Yu. I. Manin, *A Course in Mathematical Logic*, traduzido do russo para o inglês por N. Koblitz, Springer-Verlag, 1977. É preciso ler o capítulo 7 da 2ª parte ("Countable models and Skolem's paradox").

Com o teorema de reflexão *e* o teorema de Mostowski obtemos, de fato, a existência de uma situação quase completa.

Página 284

Os pequenos livros de J.-L. Krivine e de K.J. Devlin (*cf.* nota da página 56) não tratam do genérico e do forçamento (no caso do primeiro), ou o abordam muito rapidamente (no caso do segundo), e, ademais, o fazem mais na óptica "realista" do que na conceitual, que, a meu ver, é representada pela versão "booleana" da descoberta de Cohen.

Minha referência principal, por vezes acompanhada muito de perto (no tocante à parte técnica das coisas), é o livro de Kunen (*op. cit.*, nota da página 56). Creio, porém, que, no que concerne ao sentido de pensamento do genérico, todo o início do capítulo 4 do livro de P.J. Cohen (*op. cit.*, *cf.* nota da página 283), bem como sua conclusão, conservam enorme interesse.

Página 311

Sobre uma abordagem um pouco diferente do conceito de confiança, *cf.* minha *Teoria do sujeito*, *op. cit.*, p. 337-342.

Página 317

Sobre a fábrica como lugar político, *cf. Le Perroquet*, nºs 56-57, nov.-dez., 1985, em particular o artigo de Paul Sandevince.

Página 321

Proponho *"forçage"* ["forçamento"] como tradução de *forcing*, que é a palavra de Cohen, em geral retomada tal qual na (raríssima) literatura francesa sobre essa questão.

Página 323

Sigo aqui muito de perto Kunen (*op. cit.*, *cf.* nota da página 56). A diferença essencial de escrita é que a dominação de uma condição por outra, que escrevo $\pi_1 \subset \pi_2$, seria notada por Kunen, segundo um uso que remonta a Cohen, $\pi_2 \leq \pi_1$, logo "ao inverso". Disso resulta, por exemplo, que Ø é uma condição maximal, e não minimal, etc.

Página 326

Por *TC*, deve-se entender o dispositivo formal da teoria dos conjuntos, tal como o desenvolvemos desde a meditação 3.

Página 336

O texto de referência de Lacan, aqui, é "La science et la vérité", *in Écrits*, Éd. du Seuil, 1966.

Página 339

Mallarmé.

Página 348

Sobre a demonstração de que se $< \alpha,\beta > = < \lambda,\partial >$, então $\alpha = \gamma$ e $\beta = \partial$, *cf.*, por exemplo, o livro de A. Levy (nota da página 56), p. 24-25.

Página 351

Para os desenvolvimentos complementares sobre os cardinais regulares e singulares, *cf.* o livro de A. Levy (nota da página 56), capítulo IV, parágrafos 3 e 4.

Página 355

Sobre a absolutez, excelente apresentação em Kunen (*op. cit.*, nota da página 56), p. 117-133.

Página 357

Sobre o comprimento das escritas e o raciocínio por recorrência, ver exercícios muito bons no livro de J.F. Pabion (nota da página 269), p. 17-23.

Página 359

As definições e demonstrações completas sobre o forçamento são encontradas em Kunen, *op. cit.*, em particular as páginas 192-201. O próprio Kunen considera esses cálculos *"tedious details"*. Trata-se, diz ele, de verificar que o procedimento *"really works"*.

Página 363

Sobre a veridicidade dos axiomas da teoria dos conjuntos numa extensão genérica, *cf.* Kunen, p. 201-203. Mas há muitos pressupostos (em particular os teoremas de reflexão).

Página 366

Os apêndices 9, 10 e 11 acompanham Kunen muito de perto.

Dicionário

Forneço aqui a definição de alguns conceitos, ou o sentido de alguns enunciados cruciais, tanto filosóficos quanto ontológicos, utilizados ou mencionados no texto. É uma espécie de percurso alfabético rápido da substância do livro. Em cada definição, indico pelo sinal (+) palavras, presentes neste dicionário, cujo conhecimento prévio me parece necessário para a compreensão da definição. O número entre parênteses indica a meditação em que se encontra, sempre muito mais desenvolvida, ilustrada e articulada, a definição do conceito em questão.

ABSOLUTO, ABSOLUTEZ (29, 33, apêndice 5)

— Uma fórmula (+) λ é absoluta para um conjunto α se a veridicidade dessa fórmula restrita (+) a α equivale, para valores dos parâmetros (+) tomados em α, à sua veridicidade na teoria dos conjuntos sem restrição. Isto é, se for possível demonstrar: $(\lambda)^{\alpha} \leftrightarrow \lambda$, desde de que λ seja "testada" em α.

— Exemplo: "α é um ordinal inferior a ω_0" é uma fórmula absoluta para o nível $L_{S(\omega_0)}$ *da hierarquia construtível* (+).

— Em geral, as considerações quantitativas (cardinalidade (+) etc.) não são absolutas.

ALEF (26)

— Um cardinal (+) infinito (+) é chamado um alef. O notamos ω_α, o ordinal que o indexa indicando seu lugar na sucessão dos cardinais infinitos (ω_α é o α-ésimo cardinal infinito. É maior do que todo ω_β tal que $\beta \in \alpha$).

— O infinito enumerável (+), ω_0, é o primeiro alef. A sucessão continua: ω_0, ω_1, $\omega_{2,...}\omega_n$, $\omega_{n+1...}$, $\omega\omega_0$, $\omega_{S(\omega_0)}$...

Esta é a sucessão dos alefs.

— Todo conjunto infinito tem por cardinalidade (+) um alef.

APRESENTAÇÃO (1)

— Palavra primitiva da metaontologia (ou da filosofia). A apresentação é o ser-múltiplo tal como efetivamente exposto. "Apresentação" é reciprocável a "multiplicidade inconsistente" (+). O Um não é apresentado, ele resulta, fazendo assim consistir o múltiplo.

ARRANJO-EM-UM (5, 9)

— Operação pela qual a conta-por-um (+) se aplica ao que já é um resultado-um. O arranjo-em-um produz o um do um-múltiplo. Assim $\{\emptyset\}$ é o arranjo-em-um de $\emptyset$, seu singleto (+).

— O arranjo-em-um é também uma produção do estado da situação (+). Pois se, em um, ponho um termo de uma situação, obtenho uma parte dessa situação, a parte da qual esse termo é o único elemento.

AXIOMAS DA TEORIA DOS CONJUNTOS (3 e 5)

— Explicitação pós-cantoriana dos enunciados que fundam a ontologia (+), portanto a totalidade das matemáticas, como teoria do múltiplo puro.

— Explicitados entre 1880 e 1930, esses enunciados são, na apresentação mais carregada de sentido, em número de nove: extensionalidade (+), partes (+), união (+), separação (+), substituição (+), vazio (+), fundação (+), infinito (+), escolha (+). Eles concentram o maior esforço de pensamento jamais realizado até hoje pela humanidade.

AXIOMA DA UNIÃO (5)

— Existe um conjunto cujos elementos são os elementos dos elementos de um conjunto dado. Se α é dado, a união de α é notada $\cup \alpha$.

— Esse é o esquema ontológico da disseminação.

AXIOMA DE ESCOLHA (22)

— Dado um conjunto, existe um conjunto composto exatamente de um representante de cada um dos elementos (não vazios) do conjunto inicial. Mais precisamente: existe uma função (+) f tal que, se α é o conjunto dado, e se $\beta \in \alpha$, temos $f(\beta) \in \beta$.

— A função de escolha existe, mas, em geral, não pode ser demonstrada (ou construída). A escolha é, portanto, ilegal (não há regra explícita de escolha) e anônima (não há discernibilidade do que é escolhido).

— Este axioma é o esquema ontológico da intervenção (+), mas sem evento (+): trata-se do ser da intervenção, não de seu ato.

— O axioma de escolha, por uma inversão significativa de sua ilegalidade, equivale ao princípio maximal de ordem: todo conjunto pode ser bem ordenado.

AXIOMA DE EXTENSIONALIDADE (5)

— Dois conjuntos são iguais se têm os mesmos elementos.

— Este é o esquema ontológico do mesmo e do outro.

AXIOMA DE FUNDAÇÃO (18)

— Todo conjunto não vazio possui ao menos um elemento cuja interseção com o conjunto inicial é vazia (+). Portanto, um elemento cujos elementos não são elementos do conjunto inicial. Temos $\beta \in \alpha$, mas $\beta \cap \alpha = \emptyset$. Logo, se $\gamma \in \beta$, temos certeza de que $\sim (\gamma \in \alpha)$. Diremos que β funda α, ou está na borda do vazio em α.

— Este axioma implica a interdição da autopertença e estabelece assim que o evento (+) não é da alçada da ontologia (+).

AXIOMA DE SEPARAÇÃO (3)

— Se α é dado, o conjunto dos elementos de α que possuem uma propriedade explícita (de tipo $\lambda(\beta)$) existe também. Ele é uma parte (+) de α, de que dizemos que está separada pela fórmula λ.

— Este axioma indica que o ser é anterior à língua. Não se pode "separar" um múltiplo pela língua senão dentro de algum ser-múltiplo já dado.

AXIOMA DE SUBSTITUIÇÃO (5)

— Se um conjunto α existe, existe também o conjunto que se obtém substituindo-se elementos de α por outros múltiplos existentes.

— Este axioma pensa o ser-múltiplo (a consistência) como transcendente à particularidade dos elementos. Estes elementos são substituíveis, a forma-múltipla conservando sua consistência após a substituição.

AXIOMA DO INFINITO (14)

— Existe um ordinal-limite (+).

— Este axioma declara que o ser-natural (+) admite o infinito (+). Ele é pós-galileano.

AXIOMA DOS SUBCONJUNTOS OU DAS PARTES (5)

— Existe um conjunto cujos elementos são os subconjuntos (+) ou partes (+) de um conjunto dado. Esse conjunto, se α é dado, se nota $p(\alpha)$. O que pertence (+) a $p(\alpha)$ está incluído (+) em α.

— O conjunto das partes é o esquema ontológico do estado de uma situação (+).

AXIOMA DO VAZIO (5)

— Existe um conjunto que não tem nenhum elemento. Esse conjunto é único e tem por nome próprio a marca $\emptyset$.

BIUNÍVOCA (função, correspondência) (26)

— Uma função (+) é biunívoca se a dois múltiplos diferentes correspondem, pela função, dois múltiplos diferentes. Isto se escreve:

$$\backsim(\alpha = \beta) \rightarrow \backsim[f(\alpha) = f(\beta)]$$

— Dois conjuntos estão em correspondência biunívoca se existe uma função biunívoca que, a todo elemento do primeiro conjunto, faz corresponder um elemento do segundo, e isto sem resto (todos os elementos do segundo conjunto são atingidos).

— O conceito de correspondência biunívoca funda a doutrina ontológica da quantidade (+).

CARDINAL, CARDINALIDADE (26)

— Um cardinal é um ordinal (+) tal que não existe correspondência biunívoca (+) entre ele e um ordinal menor.

— A cardinalidade de um conjunto qualquer é o cardinal com o qual esse conjunto está em correspondência biunívoca. Notamos $|\alpha|$ a cardinalidade de α. Lembrar que $|\alpha|$ é um cardinal, mesmo que α seja um conjunto qualquer.

— A cardinalidade de um conjunto existe sempre, se admitimos o axioma de escolha (+).

CARDINAL-LIMITE (26)

— Um cardinal (+) que não é nem Ø nem um cardinal sucessor (+) é um cardinal-limite. Ele é a união da infinidade dos cardinais que o precedem.

— O infinito enumerável (+), ω_0, é o primeiro cardinal-limite. O seguinte é $\omega\omega_0$, que é limite do primeiro segmento dos alefs (+): $\omega_0, \omega_1, \ldots \omega_n, \ldots$

CARDINAL SUCESSOR (26)

— Um cardinal é o sucessor de um cardinal dado α se ele for o menor cardinal maior que α. Notamos α^+ o cardinal sucessor de α.

— Não se confunda a sucessão cardinal, $\alpha \rightarrow \alpha^+$, e a sucessão ordinal (+), $\alpha \rightarrow S(\alpha)$. Entre α e α^+, há uma profusão de ordinais, que têm a cardinalidade (+) α.

— Os primeiros alefs (+) sucessores são ω_1, ω_2, etc.

CONDIÇÕES, CONJUNTO© DAS CONDIÇÕES (33)

— Colocamo-nos numa situação quase completa (+). Um conjunto que pertence a essa situação é um conjunto de condições, notado ©, se:

a. Ø pertence a ©, ou: o vazio é uma condição, a condição vazia.

b. Existe, sobre ©, uma relação, notada $\subset$. Lemos: $\pi_1 \subset \pi_2$: "π_2 domina π_1".

c. Essa relação é uma ordem, uma vez que se π_3 domina π_2 e π_2 domina π_1, então π_3 domina π_1.

d. Duas condições são ditas compatíveis se são dominadas por uma mesma terceira condição. Se não for esse o caso, elas são incompatíveis.

e. Toda condição é dominada por duas condições incompatíveis entre elas.

— De fato, as condições são, ao mesmo tempo, o material para um conjunto genérico (+) e informações sobre esse conjunto. Ordem, compatibilidade, etc., são estruturas de informação (mais precisos, coerente entre eles, etc.).

— As condições são o esquema ontológico das investigações (+).

CONECTORES LÓGICOS (nota técnica de 3 e apêndice (6),

— São símbolos que permitem obter fórmulas (+) a partir de outras fórmulas dadas. Eles são cinco: $\neg$ (negação), *ou* (disjunção), & (conjunção), $\rightarrow$ (implicação), $\leftrightarrow$ (equivalência).

CONJUNTO CONSTRUTÍVEL (29)

— Um conjunto é construtível se pertence a um dos níveis L_α da hierarquia construtível (+).

— Um conjunto construtível é, portanto, sempre referido a uma fórmula explícita da língua e a um nível ordinal (+). É a consumação da visão construtivista (+) do múltiplo.

CONJUNTO GENÉRICO, PARTE GENÉRICA DO CONJUNTO DAS CONDIÇÕES (33)

— Um subconjunto correto (+) das condições © é genérico se sua interseção com toda dominação (+), pertencente à situação quase completa (+) em que figura ©, não é vazia. Um conjunto genérico é notado ♀.

— O conjunto genérico evita, "cortando" todas as dominações, ser discernível na situação.

— É o esquema ontológico de uma verdade.

CONTA-POR-UM (1)

— Uma vez que o Um não é, todo efeito-de-um é o resultado de uma operação, a conta-por-um. Toda situação (+) é estruturada por tal conta.

DEDUÇÃO (24)

— Operador de conexão fiel (+) das matemáticas (da ontologia). Ela consiste em verificar se um enunciado é conexo com o nome do que fez evento na história recente das matemáticas. Ela extrai conseqüências.

— Seus operadores táticos são o *modus ponens*: de A e de $A \rightarrow B$, extrair B; e a generalização: de $\lambda(\alpha)$, onde α é uma variável livre (+), extrair $(\forall \alpha)\, \lambda(\alpha)$.

— Suas estratégias usuais são o raciocínio hipotético e o raciocínio pelo absurdo, ou apagógico. Este último é particularmente característico, porque está estreitamente ligado à vocação ontológica da dedução.

DETERMINANTE DA ENCICLOPÉDIA (31)

— Um determinante da enciclopédia (+) é uma parte (+) da situação (+) composta de termos que têm em comum uma propriedade explicitável na língua da situação. Diz-se de tal termo que ele "recai sob o determinante".

DIFERENÇA ÔNTICO-ONTOLÓGICA (18)

— Ela se prende ao fato de o vazio (+) ser marcado (por Ø) somente na situação ontológica (+); nas situações-entes, o vazio é excluído. Disto resulta que o esquema ontológico de um múltiplo pode ser fundado pelo vazio (é o caso dos ordinais (+)), ao passo que uma situação histórica (+) ente é fundada por um sítio eventural (+) sempre não vazio. A marca do vazio é o que separa o pensamento do ser (teoria do múltiplo puro) da apreensão do ente.

DOMINAÇÃO (33)

— Uma dominação é uma parte D do conjunto © das condições (+) tal que, se uma condição π é exterior a D, logo pertencente a ©—D, existe sempre em D uma condição que domina π.

— O conjunto das condições que não têm certa propriedade é uma dominação, desde que o conjunto das condições que têm essa propriedade seja uma parte correta (+). Daí a intervenção deste conceito na questão do indiscernível (+).

ENCICLOPÉDIA DE UMA SITUAÇÃO (31)

— Uma enciclopédia é uma classificação das partes da situação que são discernidas por uma propriedade explicitável da língua da situação.

ESTADO DA SITUAÇÃO (8)

— O estado da situação é aquilo pelo que a estrutura (+) de uma situação é, por sua vez, contada por um (+). Por isso falaremos também de conta-da-conta, ou de metaestrutura.

— Mostramos que a necessidade do estado resulta da necessidade de eliminar toda apresentação do vazio. O estado fecha a plenitude da situação.

— Mostramos que o estado da situação assegura a conta-por-um das partes (ou submúltiplos, ou subconjuntos) da situação.

ESTRUTURA (1)

— O que prescreve, para uma apresentação, o regime da conta-por-um (+). Uma apresentação estruturada é uma situação (+).

EVENTO (17)

— Um evento de sítio eventural (+) dado é o múltiplo composto, por um lado, dos elementos do sítio; por outro, de si mesmo (o evento).

— A autopertença é, portanto, constitutiva do evento. Ele é elemento do múltiplo que ele é.

— O evento se interpõe entre o vazio e si mesmo. Diremos que ele é ultra-um (relativamente à situação).

EVITAMENTO DE UM DETERMINANTE DA ENCICLOPÉDIA (31)

— Uma investigação (+) evita um determinante (+) da enciclopédia (+) se ela contiver uma conexão positiva — de tipo γ (+) — com o nome do evento, para um termo γ que não recai sob o determinante enciclopédico considerado.

EXCESSO (7, 8, 26)

— Designa a diferença sem medida, e especialmente a diferença quantitativa, ou de potência, entre o estado da situação (+) e a situação (+). Mas também, em certo sentido, a diferença entre o ser (em situação) e o evento (+) (ultra-um). O excesso se revela errante, indeterminável.

EXCRESCÊNCIA (8)

Um termo é excrescente se representado pelo estado da situação (+) sem ser apresentado pela situação (+).

— Uma excrescência está incluída (+) na situação sem lhe pertencer (+). É uma parte (+), mas não um elemento.

— A excrescência toca o excesso (+).

EXTENSÃO GENÉRICA DE UMA SITUAÇÃO QUASE COMPLETA (34)

— Seja uma situação quase completa (+), notada S, e uma parte genérica (+) dessa situação, notada ♀. Chamaremos extensão genérica, e notaremos S (♀), o conjunto constituído pelos valores referenciais (+), ou ♀-referentes, de todos os nomes (+) que pertencem a S.

— Observemos que esses são os nomes que criam a coisa.

— Mostramos que $♀ \in S$ (♀), ao passo que $\sim$ ($♀ \in S$); que S (♀) é também uma situação quase completa; que ♀ é um indiscernível (+) intrínseco de S (♀).

FIDELIDADE, PROCEDIMENTO DE FIDELIDADE (23)

— Procedimento pelo qual se discerne, numa situação, os múltiplos cuja existência está ligada ao nome do evento (+) que uma intervenção (+) pôs em circulação.

— A fidelidade distingue e reúne o devir do que é conexo com o nome do evento. Ela é um quase-estado pós-eventural.

— Há sempre um operador de conexão característico da fidelidade. Nós o notamos □.

— Por exemplo, a fidelidade ontológica (+) tem por operador de conexão a técnica dedutiva (+).

FORÇAMENTO, COMO LEI FUNDAMENTAL DO SUJEITO (35)

— Se um enunciado da língua-sujeito (+) é tal que ele terá sido verídico (+) para uma situação em que adveio uma verdade (+), é que existe um termo da situação que pertence a essa verdade e que mantém, com os nomes postos em jogo no enunciado, uma relação fixa verificável pelo saber

(+); logo, inscrita na enciclopédia (+). É essa relação que é chamada de forçamento. Dizemos que o termo força a decisão de veridicidade para o enunciado da língua-sujeito.

— Podemos, portanto, saber, na situação, se um enunciado da língua-sujeito tem a possibilidade de ter sido verídico quando a verdade tiver advindo à sua infinidade.

— No entanto, a verificação da relação de forçamento supõe que o termo forçante foi encontrado, investigado (+), pelo procedimento fiel genérico (+). Ela é, portanto, tributária do acaso.

FORÇAMENTO DE COHEN (36, apêndices 7 e 8)

— Seja S uma situação quase completa (+), S (♀) uma extensão genérica (+) de S. Seja uma fórmula $\lambda(\alpha)$, por exemplo, com uma variável livre (+). Qual é o valor de verdade dessa fórmula na extensão genérica S (♀); por exemplo, para um elemento de S (♀) posto no lugar da variável α?

— Um elemento de S (♀) é, por definição, o valor referencial (+) $\mathbb{R}_{♀}(\mu_1)$ de um nome (+) $\mu 1$ que pertence a S. Consideremos a fórmula $\lambda(\mu 1)$, que substitui a variável α pelo nome $\mu 1$. Esta fórmula é compreensível para um habitante (+) de S, pois $\mu 1 \in S$.

— Então, mostra-se que $\lambda\,[\mathbb{R}_{♀}(\mu_1)]$ é verídico em S (♀), logo para um habitante de S (♀), se, e somente se, existir uma condição (+) que pertença a ♀ e que mantenha com o enunciado $\lambda(\mu 1)$ uma relação, dita de forçamento, relação cuja existência é controlável em S, ou por habitante de S.

— Notamos a relação de forçamento $\rightleftharpoons$. Temos, portanto:

$$\lambda\,[\mathbb{R}_{♀}(\mu_1)]s(♀) \leftrightarrow (\exists\,\pi)\,[(\pi \in ♀)\ \&\ (\pi \rightleftharpoons \lambda(\mu_1))]$$

Fica entendido que $\pi \rightleftharpoons \lambda(\mu_1)$ — o que se diz: π força $\lambda(\mu 1)$ — pode ser demonstrado ou refutado em S.

— Pode-se, portanto, estabelecer em S se um enunciado $\lambda\,[\mathbb{R}_{♀}(\mu_1)]$ tem chances de ser verídico em S (♀): é preciso que exista ao menos uma condição π que force $\lambda(\mu 1)$.

FÓRMULA (nota técnica de 3, apêndice 6)

— Obtém-se uma fórmula da teoria dos conjuntos da seguinte maneira: utilizando o símbolo primitivo de pertença (+) $\in$, a igualdade $=$, os conectores (+), e os quantificadores (+) uma série infinita enumerável de variáveis (+) e parênteses:

a. $\alpha \in \beta$ e $\alpha = \beta$ são fórmulas atômicas;

b. se λ é uma fórmula, são também fórmulas: $\sim(\lambda)$; $(\forall\,\alpha)(\lambda)$; $(\exists\,\alpha)(\lambda)$;

c. se λ_1 e $\lambda 2$ são fórmulas, também o serão: $(\lambda 1)$ *ou* $(\lambda 2)$; $(\lambda 1)\ \&\ (\lambda 2)$; $(\lambda 1) \rightarrow (\lambda 2)$; $(\lambda 1) \leftrightarrow (\lambda 2)$.

FÓRMULA RESTRITA (29)

— Diz-se que uma fórmula (+) é restrita ao múltiplo α se:

a. Todos os seus quantificadores (+) operam unicamente sobre os elementos de α. Isto quer dizer que $(\forall\ \beta)$ é seguido de $\beta \in \alpha$, e $(\exists\,\beta)$ igualmente. "Para todo" significa então "para todo elemento de α", e "existe β" significa "existe um elemento de α".

b. Todos os parâmetros (+) assumem seus valores fixos em α: a substituição das variáveis paramétricas por valores está limitada aos elementos de α.

— Notamos $(\lambda)^{\alpha}$ a fórmula λ restrita a α.

— A fórmula $(\lambda)^{\alpha}$ é a fórmula λ tal como um habitante de α a compreende.

FUNÇÃO (22, 26, apêndice 2)

— Uma função é apenas uma espécie de múltiplo, não um conceito distinto. Ou, o ser de uma função é um puro múltiplo. É um múltiplo tal que:

a. todos os seus elementos são pares ordenados (+) de tipo $< \alpha,\beta >$,

b. se figuram na função um par $< \alpha,\beta >$ e um par $< \alpha,\gamma >$, é um fato que $\beta = \gamma$, e que estes "dois" pares são idênticos.

— Costuma-se, em vez de escrever $< \alpha,\beta > \in f$, escrever $f(\alpha) = \beta$. Esta escrita é isenta de ambigüidade, pois (condição *b*) a um α dado só corresponde um único β.

GENÉRICO, PROCEDIMENTO GENÉRICO (31)

— Um procedimento de fidelidade (+) é genérico se, para todo determinante (+) da enciclopédia, ele contiver ao menos uma investigação (+) que evita (+) esse determinante.

— Há quatro tipos de procedimento genérico: artístico, científico, político e amoroso. Estas são as quatro fontes da verdade (+).

GRANDES CARDINAIS (26, apêndice 3)

— Um grande cardinal é um cardinal (+) cuja existência, não se deixando provar a partir dos axiomas clássicos da teoria dos conjuntos (+), dever ser objeto de um novo axioma. Trata-se então de um axioma do infinito mais forte do que aquele que nos assegura a existência de um ordinal-limite (+) e autoriza a construção da sucessão dos alefs (+). Um grande cardinal é um super-alef.

— Os mais simples dos grandes cardinais são os cardinais inacessíveis (*cf.* apêndice 3). Em seguida chegamos bem mais "alto" com os cardinais de Mahlo, de Ramsey, os mensuráveis, inefáveis, compactos, supercompactos ou enormes.

— Nenhum desses grandes cardinais força a decisão quanto ao valor exato de $p(\alpha)$ para α infinito. Eles não bloqueiam a errância do excesso (+).

HABITANTE DE UM CONJUNTO (29, 33)

— Chamamos metaforicamente "habitante de α" ou "habitante do universo α" um suposto sujeito para o qual o universo se compõe unicamente dos elementos de α. Em outras palavras, para esse habitante "existir" quer dizer: pertencer a α, ser elemento de α.

— Para tal habitante, uma fórmula λ é compreendida como $(\lambda)^{\alpha}$, a fórmula restrita (+) a α. Ele quantifica em α, etc.

— Uma vez que a autopertença está interditada, α não pertence a α. Conseqüentemente, o habitante de α não conhece α. O universo de um habitante não existe para esse habitante.

HIERARQUIA CONSTRUTÍVEL (29)

— A hierarquia construtível consiste em definir, a partir do vazio, níveis sucessivos indexados aos ordinais (+), tomando, a cada vez, as partes definíveis (+) do nível precedente.

— Temos, portanto: $\mathrm{L}_0 = \emptyset$

$\mathrm{L}_{S(\alpha)} = D(\mathrm{L}_\alpha)$

$\mathrm{L}_\beta = \bigcup \{\mathrm{L}_0, \mathrm{L}_1, \ldots \mathrm{L}_\beta D \ldots\}$ para todos os $\beta \in \alpha$, se β for um ordinal-limite (+).

HIPÓTESE DO CONTÍNUO (27)

— É uma hipótese de tipo construtivista (+). Ela estabelece que o conjunto das partes (+) do infinito enumerável (+), ω_0, tem por cardinalidade (+) o cardinal sucessor (+) de $\omega 0$, ou seja, $\omega 1$. Ela se escreve portanto: $| p(\omega 0) | = \omega 1$.

— A hipótese do contínuo é demonstrável no universo construtível (+), refutável em certas extensões genéricas (+). Ela é, portanto, indecidível (+) para a teoria dos conjuntos sem restrição.

— A palavra "contínuo" é usada porque a cardinalidade do contínuo geométrico (dos números reais) é exatamente a de $p(\omega_0)$.

IDÉIAS DO MÚLTIPLO (5)

— Enunciados primordiais da ontologia. "Idéias do múltiplo" designa filosoficamente o que é ontologicamente (matematicamente) designado como "axiomas da teoria dos conjuntos" (+).

INCLUSÃO (5, 7)

— Um conjunto β está incluído num conjunto α se todos os elementos de β são também elementos de α. Esta relação é escrita $\beta \subset \alpha$ e é lida "β está incluído em α". Dizemos também que β é subconjunto (em inglês, *subset*), ou *partie* [parte] (uso francês), de α.

— Diremos que um termo está incluído numa situação se ele for um submúltiplo dela, uma parte. Nesse caso ele é contado por um (+) pelo estado da situação (+). A inclusão remete à representação (estatal).

INDECIDÍVEL (17, 36)

— A indecidibilidade é um atributo fundamental do evento (+): sua pertença à situação em que se encontra seu sítio eventural (+) é indecidível. A intervenção (+) consiste em decidir, a partir desse indecidível.

— Um enunciado da teoria dos conjuntos é indecidível se nem ele nem sua negação forem demonstráveis a partir dos axiomas. A hipótese do contínuo (+) é indecidível. É a errância do excesso (+).

INDISCERNÍVEL (31, 33)

— Uma parte da situação é indiscernível se nenhum enunciado da língua da situação a separa, ou a discerne. Ou: uma parte é indiscernível se ela não recai sob nenhum determinante (+) da enciclopédia.

— Uma verdade (+) é sempre indiscernível.

— O esquema ontológico da indiscernibilidade é a não-construtibilidade (+). Distinguimos a indiscernibilidade extrínseca: a parte (no sentido de $\subset$) indiscernível de uma situação quase completa não pertence (no sentido de $\in$) à situação; e a indiscernibilidade intrínseca: a parte indiscernível pertence à situação em que ela é indiscernível.

INFINITO (13)

— O infinito deve ser desligado do Um (teológico) e remetido ao ser-múltiplo, inclusive natural (+). É o gesto galileano, ontologicamente pensado por Cantor.

— Uma multiplicidade é infinita sob as seguintes condições:

a. um ponto de ser inicial, um "já" existente;

b. uma regra de percurso que indique como "passo" de um termo a outro (conceito do outro);

c. a atestação de que, segundo a regra, há sempre "ainda um", que não há ponto de parada;

d. um segundo existente, um "segundo selo existencial", que é o múltiplo onde o "ainda" insiste (conceito do Outro).

— O esquema ontológico do infinito natural (+) é construído a partir do conceito de ordinal-limite (+).

INFINITO ENUMERÁVEL, ω_0 (14)

— Se admitimos que existe um ordinal-limite (+), como o axioma do infinito (+) o estabelece, existe um ordinal-limite menor, segundo o princípio da minimalidade (+). Esse ordinal-limite menor — que é também um cardinal (+) — é notado ω_0. Ele caracteriza o infinito enumerável, o menor infinito, o do conjunto dos números inteiros naturais, o infinito discreto.

— Todo elemento de ω_0 será dito um ordinal finito.

— ω_0 é a "fronteira" entre o finito e o infinito. Um ordinal infinito é um ordinal que é igual ou superior a $\omega 0$ (a ordem aqui é a pertença).

INTERVENÇÃO (20)

— Procedimento pelo qual um múltiplo é reconhecido como evento (+), e que decide a pertença do evento à situação em que este tem seu sítio (+).

— Mostramos que a intervenção consiste em fazer nome de um elemento inapresentado do sítio para qualificar o evento de que esse sítio é o sítio. Essa nomeação é, ao mesmo tempo, ilegal (não é conforme a nenhuma lei da representação) e anônima (o nome tirado do vazio é forçosamente indistinguível, pois ele é tirado do vazio. Ele equivale a "ser um elemento inapresentado do sítio".).

— O nome do evento, que se indexa ao vazio, é assim supranumerário à situação onde ele vai fazer circular o evento.

— A capacidade interveniente exige um evento anterior àquele que ela nomeia. Ela é determinada por uma fidelidade (+) a esse primeiro evento.

INVESTIGAÇÃO (31)

— Uma investigação é uma sucessão finita de conexões, ou de não-conexões, observadas, no quadro de um procedimento de fidelidade (+), entre termos da situação e o nome e_x do evento (+) que a intervenção (+) fez circular.

— Uma investigação minimal, ou atômica, é uma conexão positiva — $\gamma_1 \square e_x$ — ou negativa — $\neg (\gamma_2 \square e_x)$. Diremos também que γ_1 foi investigado positivamente (nós o notaremos $\gamma 1$ (+)), e $\gamma 2$ negativamente ($\gamma 2$ (-)).

— De um termo investigado diz-se que foi encontrado pelo procedimento de fidelidade.

LÍNGUA-SUJEITO (35)

— Um sujeito (+) gera nomes, cujo referente está pendente do devir infinito — sempre inacabado — de uma verdade (+). A língua-sujeito está, assim, no futuro do presente: seu referente e, portanto, a veridicidade (+) de seus enunciados, estão condicionados ao término de um procedimento genérico (+).

MULTIPLICIDADE, MÚLTIPLO (1)

— Forma geral da apresentação, a partir do momento em que se admite que o Um não é.

MULTIPLICIDADE CONSISTENTE (1)

— Multiplicidade composta de "vários-uns", eles próprios contados pela ação da estrutura (+).

MULTIPLICIDADE INCONSISTENTE (1)

— A pura apresentação tal como retroativamente apreendida como não-uma, pois o ser-um não é senão o resultado de uma operação.

NA BORDA DO VAZIO (16)

— Característica de posição de um sítio eventural (+) na situação. Como nenhum dos elementos do sítio é apresentado, não há "abaixo" do sítio, na situação, senão o vazio. Ou ainda: a

disseminação de tal múltiplo não está na situação, ainda que o múltiplo esteja. É por isso que o um de tal múltiplo está, na situação, justamente na borda do vazio..

— Tecnicamente, se $\beta \in \alpha$, diremos que β está na borda do vazio se para todo $\gamma \in \beta$ (todo elemento de β) tivermos: $\sim (\gamma \in \alpha)$, γ, ele próprio, não é elemento de α. Diremos também que β funda α (ver axioma de fundação (+)).

NATUREZA, NATURAL (11)

— Uma situação é natural se todos os termos que ela apresenta são normais (+) e se todos os termos apresentados por esses termos são, por sua vez, normais, e assim por diante. A natureza é a normalidade recorrente. Assim, o ser-natural realiza uma estabilidade, um equilíbrio maximal entre a apresentação e a representação (+), entre a pertença (+) e a inclusão (+), entre a situação (+) e o estado da situação (+).

— O esquema ontológico dos múltiplos naturais é construído com o conceito de ordinal (+).

NOMES PARA UM CONJUNTO DE CONDIÇÕES, OU ©-NOMES (34)

— Seja © um conjunto de condições (+). Um nome é um múltiplo cujos elementos são todos pares ordenados (+) de nomes e de condições. Notamos os nomes μ, μ_1, $\mu 2$, etc. Todo elemento de um nome μ é, portanto, da forma $< \mu 1, \pi >$, onde $\mu 1$ é um nome e π, uma condição.

— Desfazemos o caráter circular desta definição estratificando os nomes. No exemplo acima, o nome μ_1 deverá ser sempre de um estrato inferior (logo, previamente definido) ao estrato do nome μ, em cuja composição ele intervém. O estrato zero é dado pelos nomes cujos elementos são de tipo $< \emptyset, \pi >$.

NORMAL, NORMALIDADE (8)

— Um termo é normal se for ao mesmo tempo apresentado (+) na situação e representado (+) pelo estado da situação. Ele, é portanto, contado duas vezes em seu lugar: pela estrutura (conta-por-um) e pela metaestrutura (conta da conta).

— Podemos também dizer que um termo normal pertence (+) à situação e também está incluído nela (+). É, ao mesmo tempo, um elemento e uma parte.

— A normalidade é um atributo essencial do ser natural (+).

ONTOLOGIA (introdução, 1)

— Ciência do ser-enquanto-ser. Apresentação (+) da apresentação. Efetua-se como pensamento do múltiplo puro, logo como matemática cantoriana, ou teoria dos conjuntos. Já é efetiva, ainda que não matematizada, em toda a história das matemáticas.

— Tendo de pensar o múltiplo puro sem recorrer ao Um, a ontologia é necessariamente axiomática.

ONTOLOGISTA (29, 33)

— Chamamos ontologista um habitante (+) do universo inteiro da teoria dos conjuntos. O ontologista quantifica (+) e parametriza (+) sem restrição (+). Para o ontologista, o habitante de um conjunto α tem uma visão inteiramente limitada das coisas. O ontologista vê esse habitante de fora.

— Uma fórmula é absoluta (+) para o conjunto α se tem o mesmo sentido (quando é parametrizada em α) e a mesma veridicidade para o ontologista e para o habitante de α.

ORDINAL (12)

— Um ordinal é um conjunto transitivo (+) cujos elementos são todos igualmente transitivos. É o esquema ontológico dos múltiplos naturais (+).

— Mostramos que todo elemento de um ordinal é um ordinal, o que funda a homogeneidade da natureza.

— Mostramos que dois ordinais α e β quaisquer são ordenados pela apresentação, e isto porque um pertence ao outro — $\alpha \in \beta$ —, ou o outro ao um — $\beta \in \alpha$. É a conexão geral de todos os múltiplos naturais.

— Se $\alpha \in \beta$, dizemos que α é menor que β. Observemos que temos também $\alpha \subset \beta$, pois β é transitivo.

ORDINAL-LIMITE (14)

— Um ordinal-limite é um ordinal (+) que é diferente de $\emptyset$ e que não é um ordinal sucessor (+). Um ordinal-limite é, em suma, inacessível pela operação de sucessão.

ORDINAL SUCESSOR (14)

— Seja α um ordinal (+). O múltiplo $\alpha \cup \{\alpha\}$, que "acrescenta" aos elementos de α o próprio múltiplo α, é um ordinal (nós o mostramos). Ele tem exatamente um elemento a mais do que α. Nós o chamamos o ordinal sucessor de α, e o notamos $S(\alpha)$.

— Entre α e $S(\alpha)$ não há nenhum ordinal. $S(\alpha)$ é o sucessor de α.

— Um ordinal β é um ordinal sucessor se for o sucessor de um ordinal α, em outras palavras, se $\beta = S(\alpha)$.

— A sucessão é uma regra de percurso, no sentido em que o conceito de infinito (+) a implica.

ORIENTAÇÃO NO PENSAMENTO (27)

— Todo pensamento é orientado por uma pré-decisão, o mais das vezes latente, concernente à errância do excesso (+) quantitativo. É a requisição do pensamento pelo impasse da ontologia.

— Há três grandes orientações: a construtivista (+), a transcendente (+) e a genérica (+).

PAR (12)

— O par de dois conjuntos α e β é o conjunto que tem por únicos elementos α e β. Nós o notamos $\{\alpha,\beta\}$.

PAR ORDENADO (apêndice 2)

— O par ordenado de dois conjuntos α e β é o par (+) do singleto (+) de α e do par $\{\alpha,\beta\}$. Nós o notamos $< \alpha,\beta >$. Temos, portanto: $< \alpha,\beta > = \{\{\alpha\},\{\alpha,\beta\}\}$.

— O par ordenado fixa ao mesmo tempo sua composição e sua ordem. Os "lugares" de α e de β — primeiro lugar ou segundo lugar — são determinados. É isso que permite pensar como puros múltiplos as noções de relação e de função (+).

PARÂMETROS (29)

— Numa fórmula de tipo $\lambda(\alpha, \beta_{1,\ldots,} \beta_n)$, podemos pensar em tratar as variáveis (+) $\beta_{1,\ldots,} \beta_n$ como marcas a substituir por nomes próprios dos múltiplos fixados. Chamamos então $\beta_{1,\ldots,} \beta_n$ as variáveis paramétricas da fórmula. Um sistema de valores dos parâmetros é um n-upleto $< \gamma_1,\ldots, \gamma_n >$ de múltiplos fixados, especificados (logo, de constantes, ou nomes próprios). A fórmula $\lambda(\alpha, \beta_{1,\ldots,} \beta_n)$

depende do n-upleto $< \gamma 1,..., \gamma_n >$ escolhido como valor das variáveis paramétricas $\beta_1,..., \beta_n$. Em particular, o que essa fórmula "diz" da variável livre α depende desse n-upleto.

— Por exemplo, a fórmula $\alpha \in \beta_1$ é certamente falsa, seja qual for α, se tomarmos o conjunto vazio como valor do parâmetro $\beta 1$, pois não existe nenhum múltiplo α tal que $\alpha \in \emptyset$. Em contrapartida, ela é certamente verdadeira se tomarmos $p(\alpha)$ como valor de $\beta 1$, pois, para todo conjunto, $\alpha \in p(\alpha)$.

— Comparação: o trinômio $ax^2 + bx + c$ tem, ou não, raízes reais, dependendo dos números pelos quais substituamos as variáveis paramétricas a, b e c.

PARTE DE UM CONJUNTO, DE UMA SITUAÇÃO (8)

— Ver *Inclusão*.

PARTE DEFINÍVEL (29)

— Uma parte (+) de um conjunto dado α é definível — relativamente a α — se for separável dele, no sentido do axioma de separação (+) por uma fórmula explícita restrita (+) a α.

— Notamos $D(\alpha)$ o conjunto das partes definíveis de α. $D(\alpha)$ é um subconjunto de $p(\alpha)$.

— O conceito de parte definível é o instrumento graças ao qual o excesso (+) das partes é limitado pela língua. É a ferramenta de construção da hierarquia construtível (+).

PENSAMENTO CONSTRUTIVISTA (27, 28)

— A orientação de pensamento (+) construtivista se situa sob a jurisdição da língua. Ela só confere existência às partes da situação que são explicitamente nomeáveis. Assim, ela controla o excesso (+) da inclusão (+) sobre a pertença (+), ou das partes (+) sobre os elementos, ou do estado da situação (+) sobre a situação (+), reduzindo esse excesso ao mínimo.

— O construtivismo é a decisão ontológica subjacente a todo pensamento nominalista.

— O esquema ontológico de tal pensamento é o universo construtível (+) de Gödel.

PENSAMENTO GENÉRICO (27, 31)

— A orientação de pensamento (+) genérica admite a errância do excesso (+), e dá acesso ao ser a partes inomináveis, ou indiscerníveis (+). Ela chega até a ver em tais partes o lugar da verdade. Pois uma verdade (+) é uma parte indiscernível pela língua (contra o construtivismo (+)) e, no entanto, não transcendente (+) (contra a onto-teologia).

— O pensamento genérico é a decisão ontológica subjacente a toda doutrina que tenta pensar a verdade como furo no saber (+). Há traços dele de Platão a Lacan.

— O esquema ontológico de tal pensamento é a teoria das extensões genéricas (+) de Cohen.

PENSAMENTO TRANSCENDENTE (27, apêndice 3)

— A orientação de pensamento transcendente se situa sob a idéia de um ente supremo, de uma potência transcendente. Ela se esforça por controlar a errância do excesso (+) a partir de cima, "fechando" hierarquicamente sua escapada.

— É a decisão ontológica subjacente à metafísica, no sentido heideggeriano da onto-teologia.

— O esquema ontológico de tal pensamento é a doutrina dos grandes cardinais (+).

PERTENÇA (3)

— Único símbolo fundamental da teoria dos conjuntos. Indica que um múltiplo β entra na composição-múltipla de um múltiplo α. Escrevemos $\beta \in \alpha$ e dizemos "β pertence a α", ou "β é elemento de α".

— Diremos filosoficamente que um termo (um elemento) pertence a uma situação (+) se ele é apresentado (+) e contado por um (+) por essa situação. A pertença remete à apresentação, ao passo que à inclusão (+) remete à representação.

PRINCÍPIO DE MINIMALIDADE DOS ORDINAIS, OU ∈-MINIMALIDADE (12, apêndice 1)

— Se existir um ordinal (+) que possui uma propriedade dada, existirá um ordinal menor que tem essa propriedade: ele a possui, mas os ordinais menores, aqueles que lhe pertencem, não a possuem mais.

QUANTIDADE (26)

— A dificuldade moderna (pós-galileana) do conceito de quantidade se concentra nos múltiplos infinitos (+). Diremos que dois múltiplos têm a mesma quantidade se houver entre eles uma correspondência biunívoca (+).

— Ver *Cardinal*, *Cardinalidade*, *Alef*.

QUANTIFICADORES (nota técnica de 3, apêndice 6)

— São os operadores lógicos que permitem quantificar as variáveis (+), isto é, explicitar significações, como "para todo múltiplo tem-se isso ou aquilo", ou "existe um múltiplo tal que isso ou aquilo".

— O quantificador universal é escrito: $\forall$. A fórmula (+) $(\forall\, \alpha)\, \lambda$ é lida: "para todo α tem-se λ".

— O quantificador existencial é escrito $\exists$. A fórmula $(\exists\, \alpha)\, \lambda$ é lida: "existe α tal que λ".

REPRESENTAÇÃO (8)

— Modo de conta, ou de estruturação, própria do estado da situação (+). Dizemos que um termo é representado (numa situação) se ele for contado por um pelo estado da situação.

— Um termo representado está, portanto, incluído (+) na situação, ou é uma parte dela.

SABER (28, 31)

— O saber é a articulação da língua da situação com o ser múltiplo. É a produção própria, sempre nominalista, da orientação de pensamento construtivista (+). Suas operações são o discernimento (esse múltiplo tem tal propriedade) e a classificação (esses múltiplos têm a mesma propriedade). Eles conduzem a uma enciclopédia (+).

— De um julgamento classificado na enciclopédia dizemos que ele é verídico (+).

SINGLETO (5)

— O singleto de um múltiplo α é o múltiplo de que α é o único elemento. É o arranjo-em-um (+) de α. Nós o notamos $\{\alpha\}$.

— Se β pertence (+) a α, o singleto de β, por sua vez, está incluído (+) em α. Temos: $(\beta \in \alpha) \rightarrow [\{\beta\} \subset \alpha]$. Assim, temos $\{\beta\} \in p\,(\alpha)$: o singleto é elemento do conjunto das partes (+) de α. O que quer dizer: o singleto é um termo do estado da situação.

SINGULAR, SINGULARIDADE (8)

— Um termo é singular se for apresentado (+) (na situação), mas não representado (+) (pelo estado da situação). Um termo singular pertence à situação, mas não está incluído nela. É um elemento, mas não uma parte.

— A singularidade se opõe à excrescência (+) e à normalidade (+).

— Ela é um atributo essencial do ser histórico, e especialmente do sítio eventural (+).

SÍTIO EVENTURAL (16)

— Um múltiplo em situação é um sítio eventural se ele for totalmente singular (+): ele é apresentado, mas nenhum de seus elementos o é. Pertence, mas está radicalmente não incluído. É elemento, mas não é, em absoluto, uma parte. É totalmente a-normal (+).

— Diremos também de tal múltiplo que ele está na borda do vazio (+), ou é fundador.

SITUAÇÃO (1)

— Toda multiplicidade consistente apresentada, logo: um múltiplo (+) e um regime da conta-por-um (+), ou estrutura (+).

SITUAÇÃO HISTÓRICA (16)

— Situação a que pertence ao menos um sítio eventural (+). Observe-se que o critério (ao menos *um*) é local.

SITUAÇÃO NATURAL (11)

— Toda situação cujos elementos são todos normais (+) e cujos termos dos termos são também normais, e assim por diante. Observe-se que o critério (*todos* os termos) é global.

SITUAÇÃO NEUTRA (16)

— Situação que não é nem natural nem histórica.

SITUAÇÃO QUASE COMPLETA (33 e apêndice 5)

— Um conjunto é uma situação quase completa, e é notado S se:

a. for infinito enumerável (+);

b. for transitivo (+);

c. os axiomas das partes (+), da união (+), do vazio (+), do infinito (+), de fundação (+) e de escolha (+), restritos (+) a esse conjunto, forem verídicos nesse conjunto (o ontologista (+) pode demonstrar sua validade em S, e o habitante (+) de S pode admiti-los sem contradição, se eles não forem contraditórios para o ontologista);

d. todos os axiomas de separação (+) (para fórmulas λ restritas a S) ou de substituição (+) (para substituições restritas a S) que foram utilizados até hoje pelos matemáticos, ou o serão, digamos, nos próximos cem anos (logo, um número infinito de tais axiomas), são verídicos nas mesmas condições.

— Em outras palavras: o habitante de S é capaz de compreender e manejar todos os teoremas atuais — e futuros, pois jamais haverá uma infinidade deles a ser efetivamente demonstrada — da teoria dos conjuntos em sua versão restrita a S; portanto, no interior de seu universo restrito. Ou: S é um modelo enumerável e transitivo da teoria dos conjuntos, considerada como conjunto finito de enunciados.

— A necessidade de se ater à matemática efetiva (histórica), isto é, a um conjunto finito de enunciados, o que evidentemente não perturba ninguém, resulta do fato de ser impossível demonstrar na ontologia a existência do que seria uma situação completa, isto é, um modelo de todos os teoremas possíveis, portanto de todos os axiomas de separação e de substituição, que corresponda à sucessão (infinita) das fórmulas separatrizes ou substituintes. Pois nesse caso se teria demonstrado, na ontologia, a coerência da ontologia, coisa que um famoso teorema lógico de Gödel demonstra ser impossível.

— Demonstramos, em contrapartida, que existe uma situação quase completa.

SUBCONJUNTO (7)

— Ver *Inclusão*.

SUBCONJUNTO (OU PARTE) CORRETO(A) DO CONJUNTO DAS CONDIÇÕES (33)

— Um subconjunto das condições (+) — uma parte de © — é correto se ele obedece às duas regras seguintes:

Rd_1: se uma condição pertence à parte correta, também pertencem a esta todas as condições que a primeira domina.

Rd_2: se duas condições pertencem à parte correta, também pertence a esta ao menos uma condição que domina simultaneamente as duas outras.

— Uma parte correta "condiciona", de fato, *um* subconjunto de condições. Ela dá informações coerentes entre elas.

SUJEITO (35)

— Um sujeito é uma configuração local finita de um procedimento genérico (+). Logo, um sujeito é:

— um conjunto finito de investigações (+);

— uma parte finita de uma verdade (+),

Diremos, portanto, que um sujeito se revela localmente.

— Mostramos que, instância finita de uma verdade, um sujeito efetua um indiscernível (+), força uma decisão, desqualifica o desigual, e salva o singular.

TEOREMA DE CANTOR (26)

— A cardinalidade (+) do conjunto das partes (+) de um conjunto é superior à do conjunto. Isto é escrito:

$$|\alpha| < |p(\alpha)|$$

Esta é a lei do excesso quantitativo (+) do estado de uma situação sobre a situação.

— Esse excesso fixa as orientações do pensamento (+). Ele é o impasse, ou o ponto real, da ontologia.

TEOREMA DE COHEN-EASTON (26, 36)

— Para um número muito grande de cardinais (+), de fato para ω_0 e para todos os cardinais sucessores (+), demonstramos que a cardinalidade (+) do conjunto de suas partes (+) pode assumir quase não importa que valor na sucessão dos alefs (+).

Precisamente: a fixação de um valor (quase) qualquer continua coerente com os axiomas da teoria dos conjuntos (+), ou Idéias do múltiplo (+).

— Assim, é coerente com os axiomas afirmar que $|p(\omega_0)| = \omega 1$ (esta é a hipótese do contínuo (+)), mas igualmente que $|p(\omega 0)| = \omega 18$, ou que $|p(\omega 0)| = \omega_{S(\omega 0),\ etc.}$

— Este teorema estabelece a completa errância do excesso (+).

TEOREMA DO PONTO DE EXCESSO (5)

— Para todo conjunto α, estabelecemos que há forçosamente ao menos um conjunto que é elemento de $p(\alpha)$ — o conjunto das partes (+) de α —, mas que não o é de α. Portanto, em virtude do axioma de extensionalidade (+), α e $p(\alpha)$ são diferentes.

— Esse excesso de $p(\alpha)$ sobre α é uma diferença local. O teorema de Cohen-Easton (+) dá ao excesso um estatuto global.

— O teorema do ponto de excesso indica que sempre existe ao menos uma excrescência (+). O estado da situação (+) não pode, portanto, coincidir com a situação.

TRANSITIVIDADE, CONJUNTOS TRANSITIVOS (12)

— Um conjunto α é transitivo se todo elemento β de α for também uma parte (+) de α; portanto, se tivermos: $(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \subset \alpha)$. Este é o equilíbrio maximal possível entre pertença (+) e inclusão (+).

— Observemos que isso pode ser escrito: $(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \in p(\alpha))$, todo elemento de α é também elemento do conjunto das partes de α.

— Temos aí o esquema ontológico da normalidade (+): num conjunto transitivo, todo elemento é normal; ele é apresentado (por α) e representado (por $p(\alpha)$).

UNICIDADE (5)

— É único (ou possui a propriedade da unicidade) todo múltiplo tal que a propriedade que o define, ou o separa (+), implica que dois múltiplos diferentes não a podem possuir ambos.

— Assim Deus, na onto-teologia.

— O conjunto vazio (+), definido pela propriedade "não ter nenhum elemento", é único. É igualmente definido sem ambigüidade o múltiplo que é "o menor ordinal-limite". É o cardinal (+) enumerável (+).

— Todo múltiplo único pode receber um nome próprio, como Alá, Jeová, $\emptyset$ ou ω_0.

VALOR REFERENCIAL DE UM NOME, ♀-REFERENTE DE UM NOME (34)

— Dada uma parte genérica (+) ♀ de uma situação quase completa (+), o valor referencial de um nome (+) μ, notado $\mathbb{R}_{♀}(\mu)$, é o conjunto de todos os valores referenciais dos nomes μ_1, tais que:

— exista uma condição π, com $<\mu_1, \pi> \in \mu$;

— π pertença a ♀.

— Desfazemos o círculo da definição por estratificação (ver *Nomes*).

VARIÁVEIS, VARIÁVEIS LIVRES, VARIÁVEIS LIGADAS (nota técnica de 3)

— As variáveis da teoria dos conjuntos são letras encarregadas de designar "em geral" um múltiplo. Quando escrevemos α, β, γ... etc., isto quer dizer: um múltiplo qualquer.

— A peculiaridade da axiomática de Zermelo é comportar apenas uma única espécie de variáveis, inscrevendo assim a homogeneidade do múltiplo puro.

— Numa fórmula (+), uma variável é ligada se ela está no campo de um quantificador; livre, se não estiver.

Na fórmula $(\exists \alpha)(\alpha \in \beta)$, α é ligada e α livre.

— Uma fórmula que tem uma variável livre exprime uma suposta propriedade dessa variável. No exemplo acima, a fórmula diz: "existe um elemento de β". Ela é falsa se β for vazio, verdadeira se não for.

De maneira geral, notaremos $\lambda(\alpha_1, \alpha_2, ..., \alpha_n)$ uma fórmula em que as variáveis $\alpha_1, ..., \alpha_n$ são livres.

VAZIO (4)

— O vazio de uma situação é a sutura a seu ser. Não-um de toda conta-por-um (exceto na situação ontológica (+)), o vazio é esse ponto insituável que revela que o-que-se-apresenta vagueia na apresentação sob a forma de uma subtração à conta.

— Ver *Axioma do vazio*.

VERDADE (introdução, 31, 35)

— Uma verdade é a reunião de todos os termos que terão sido investigados (+) positivamente por um procedimento de fidelidade genérica (+) supostamente acabado (portanto, infinito). Trata-se, portanto, no futuro, de uma parte infinita da situação.

— Uma verdade é indiscernível (+), não recaindo sob nenhum determinante (+) da enciclopédia. Ela faz um furo no saber.

— Ela é verdade da situação na sua totalidade, verdade do ser da situação.

— É preciso observar que, se a veridicidade (+) é um critério de enunciados, a verdade é um tipo de ser (um múltiplo). Não há, portanto, contrário de verdadeiro, ao passo que o contrário de verídico é errôneo. O "falso" pode designar somente, a rigor, o que impede a continuação do procedimento genérico.

VERIDICIDADE (introdução, 31, 35)

— Um enunciado é verídico se for da forma seguinte, que é controlável por um saber (+): "Tal termo da situação recai sob tal determinante (+) da enciclopédia", ou "tal parte da situação é classificada de tal maneira na enciclopédia."

— A veridicidade é o critério do saber.

— O contrário do verídico é o errôneo.

* Isto é, acaba por *vide*; na tradução, porém, para respeitar a ordem alfabética proposta por Badiou, não temos como não acabar pela veridicidade. (N.T.)